G.-J. WAFFELAERT, S. T. D.
Évêque de Bruges.

DITATIONS THÉOLOGIQUES

Exposé scientifique du dogme catholique

NOUVELLE ÉDITION COMPLÉTÉE

TOME II



CHARLES BEYAERT
6, rue Notre Dame, BRUGES
* * P. LETHIELLEUX * *
* * rue Cassette, PARIS * *

1919

MÉDITATIONS THÉOLOGIQUES

G.-J. WAFFELAERT, S. T. D.
Évêque de Bruges.

Méditations Théologiques

Exposé scientifique du dogme catholique

NOUVELLE ÉDITION COMPLÉTÉE

TOME SECOND

BRUGES
CH. BEYAERT, Éditeur
— 1919 —



TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SECOND

TROISIÈME PARTIE

De l'exécution de l'œuvre divine universelle dans l'ordre de la nature et de la grâce

CHAPITRE I

De l'origine du monde de la chute ds l'homme et de la promesse du Rédempteur

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

APPENDICES

I

II

Considérations sur le saint Sacrifice de la Messe

CHAPITRE VI

Comment le Fils de Dieu a préparé, dès son incarnation, et ensuite accompli l'œuvre de la rédemption ; et comment il a, en même temps, constitué son Eglise pour transmettre les fruits de cette rédemption à tous les hommes.

DIGRESSION

CONCLUSION

TROISIÈME PARTIE

De l'éxécution de l'œuvre divine universelle dans l'ordre de la nature et de la grâce.

Préliminaires

1. Nous voici parvenu à la troisième et dernière partie des méditations, dans laquelle nous allons décrire l'exécution de l'œuvre divine universelle.

Cette description est contenue presque tout entière dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, commençant par le récit de la création dans la Genèse, passant par l'histoire de la réparation dans les Evangiles, et se terminant par la prophétie de la consommation de toutes choses au livre de l'Apocalypse.

Dans tout ordre possible de choses, la raison pour Dieu d'opérer ad extra est sa bonté. La fin prochaine de ses œuvres est la manifestation de cette bonté ou des perfections divines aux créatures douées de raison. La fin dernière est la glorification de Dieu au dehors par ces créatures, lesquelles trouvent leur béatitude finale dans cette même glorification.

De même dans l'ordre actuel choisi par Dieu, la raison d'opérer est certainement la bonté divine, mais bonté qui apparaît vraiment comme *souveraine*.

La fin prochaine des opérations divines n'est pas une manifestation quelconque des perfections de Dieu faite à la créature raisonnable, mais sa manifestation *souveraine*, absolument suprême dans la

personne du Verbe incarné, relativement suprême et par rapport au Christ dans toutes les autres créatures.

La fin dernière des opérations divines est la glorification extérieure de Dieu, *suprême* aussi d'une manière absolue dans la personne du Christ, et d'une manière relative par rapport au Christ dans les habitants de la cité céleste, membres du Christ.

Ce qui est facile à comprendre par ce que nous avons dit plus haut. *Il* (Dieu) *nous a élus en lui* (dans le Christ) *avant la fondation du monde... Et il a mis toutes choses sous ses pieds, et il l'a donné pour Chef à toute l'Eglise, qui est son corps et la plênitude de celui qui se complète entièrement dans tous ses membres.* (AD EPHES., I, 4, 22 et 23). Nous avons donc eu raison de dire que le Christ occupe le sommet de l'œuvre opérée par Dieu en dehors de lui, et qu'il est la fin en faveur de laquelle toutes choses ont été créées dans l'ordre présent, et pour laquelle toutes choses se développent sous nos yeux.

C'est ce que dit encore expressément l'Apôtre dans son Epître aux Colossiens, I, 15-20 : *Qui* (le Christ) *est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature. Car c'est en lui que toutes choses ont été créées, dans les cieux et sur la terre, les choses visibles et les invisibles, soit Trônes, soit Dominations, soit Principautés, soit Puissances : tout a été créé par lui* (cause efficiente) *et pour lui* (cause finale) *et lui-même est avant tout et tout subsiste en lui. Et lui-même est le Chef du corps*

de l'Eglise ; il est le principe, le premier-né d'entre les morts, afin qu'en toutes choses il garde lui-même la primauté. Parce qu'il a plu (au Père) *que toute plénitude habîtât en lui, et que par lui il* (le Père) *se réconciliât toutes choses, pacifiant par le sang de sa croix soit ce qui est sur la terre soit ce qui est dans les cieux.*

2. Rien d'étonnant donc que l'Ecriture sainte converge tout entière vers la personne du Christ. Les livres du Nouveau Testament ne nous parlent même que de la venue de N. S., de sa vie, de sa passion, de sa mort, de sa résurrection glorieuse et de son ascension triomphante dans le ciel. Ils décrivent le Christ comme notre maître et notre exemplaire, comme le rédempteur du monde, le juge des vivants et des morts, le chef des anges et des hommes, le fondateur et le chef de l'Eglise et le prince du royaume céleste.

Ecoutez sur ce sujet S[t] Paul dans sa première Epître aux Corinthiens, XV, 24-28 :

Après quoi viendra la fin, lorsqu'il aura remis le royaume à Dieu et au Père ; qu'il aura anéanti toute principauté, toute domination et toute puissance. Car il doit régner jusqu'à ce qu'il (Dieu le Père) *ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. Or, le dernier ennemi qui sera détruit sera la mort ; car il* (Le Père) *lui a tout mis sous les pieds. Quand donc l'Ecriture dit : tout lui est soumis, elle excepte sans doute celui qui lui a tout soumis. Et lorsque tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui aura soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous.*

3 Dans les livres de l'Ancien Testament, tout se rapporte également au Christ comme St Bonaventure le déclare succinctement.

« Dans l'ancienne alliance, *dit-il*, le Verbe qui se ferait homme était partout d'avance figuré, annoncé, promis, enseigné et prophétisé. Il était d'avance annoncé par les figures, manifesté par les symboles et les exemples, promis aux patriarches, enseigné par les livres sapientiaux, prophétisé par les oracles. C'est la raison pour laquelle l'Ancien Testament est divisé en quatres parties distinctes : en livres de la loi, en livres historiques ou exemplaires, en livres prophétiques et en livres sapientiaux.

Le Verbe de Dieu était annoncé comme devant s'incarner ou prendre la nature humaine, dans les livres de la loi, par des images lointaines, par d'autres plus distantes, et enfin par des figures très-éloignées.

La Genèse présageait, de cette dernière manière, la naissance, la mort, le triomphe et le culte du Messie. Sa naissance, par le symbole de l'arbre de vie planté au milieu du paradis terrestre ; cet arbre représentait le Verbe de Dieu devenu, dans sa nature divine et humaine, le centre de l'église militante, selon l'interprétation de la Glose. La mort du Christ était figurée par celle d'Abel ; le triomphe de sa résurrection par Noë sauvé du déluge ; le culte chrétien par la piété d'Abraham....

Dans l'Exode se trouvent les images que nous avons appelées plus distantes.

Le Christ y etait figuré par Moïse qu'il fallut

dérober dès sa naissance à la cruauté du Pharaon (comme le Christ à celle d'Hérode), mais qui devait être révélé plus tard pour la délivrance de son peuple captif, pour la destruction du peuple oppresseur, pour l'instruction, par la loi, du peuple libéré, afin que, dressé par la loi ancienne, celui-ci s'habituât à la loi de l'Evangile.

Les sacrifices multiples rapportés dans le Lévitique étaient, d'après l'interprétation d'Origène, la représentation du seul sacrifice véritable, destiné à être offert à la fin des temps, c'est-à-dire le sacrifice dans lequel le Christ est à la fois lui-même prêtre et victime.

Le livre des Nombres symbolise, avec une subtilité admirable, l'ordre et la connexion des membres du corps mystique du Christ, ainsi que l'ordre de la hiérarchie ecclésiastique se mettant en voyage pour arriver à la patrie.

Le Deutéronome, qui n'est qu'une répétition de la loi, rappelle le souvenir des bienfaits du Dieu tout-puissant, afin de graver plus profondément dans la mémoire des hommes celui de l'Incarnation du Verbe, qui est le plus grand de tous les bienfaits. Ce livre rappelle le prophète qui doit sortir de Juda, comme Jacob l'avait signalé dans ses bénédictions.

Josué figure le Christ et par son nom et par ses actes, spécialement par celui du partage des terres conquises par les Israélites, comme le Christ, constitué par Dieu juge des vivants et des morts, rendra à chacun selon ses œuvres au jour de la rétribution générale.

Les Juges nombreux qui se sont succédé en Israël étaient l'image du seul vrai juge, le Christ. Ils figuraient surtout le triomphe de sa résurrection. En effet, Samson, le principal d'entre ces juges, pris et enfermé par les Philistins, les vainquit et brisa au milieu de la nuit les portes de sa prison. Il représente le Christ qui, au milieu de la nuit, et après être descendu aux enfers pour y délivrer les âmes des justes, a brisé les portes de l'enfer. La toison de Gédéon était le symbole de la Vierge immaculée, Mère du Messie.

Le mariage de l'Israélite Booz avec Ruth l'étrangère, que le plus proche parent de son mari, se déchaussant (1), avait dédaignée, figure l'union du Christ avec l'Eglise sortie des Gentils.

Le premier livre des Rois prédit celui qui portait écrit sur la cuisse : Roi des rois et Seigneur des seigneurs. Lequel étant à la fois Roi et Prêtre, est annoncé au premier livre des Rois comme devant abroger le sacerdoce légal par la déposition et l'extermination du grand prêtre Héli, pour y substituer un sacerdoce nouveau, en remplaçant Héli par Samuël qui n'appartenait pas à la tribu d'Aaron; comme allant aussi transférer la possession du royaume d'Israël, par la réprobation de Saül et par l'élection de David.

Dans le second livre des Rois, le Christ est promis comme devant naître de la semence de David.

Dans le troisième, sous la figure de Salomon le pacifique, est préfiguré le Christ qui est notre

---

V. *lib. Ruth*, c. IV, 6-8.

paix, qui a uni les deux (Juifs et Gentils), et dont le corps mystique était représenté par le temple matériel bâti par Salomon.

Dans le quatrième livre des Rois, le Christ est figuré par la mise à mort des pseudo-prophètes par Elie, comme devant abolir tous les rites des gentils ; par les miracles d'Elisée, comme devant ressusciter les morts ; comme devant instituer le Sacrement de l'Eucharistie, par le symbole du pain cuit sous la cendre ; comme devant un jour monter au ciel, par Elie enlevé dans un char de feu.

Aux livres des Paralipomènes, l'auteur répète, en les confirmant, dans le premier livre la translation du sacerdoce, et dans le second celle du royaume d'Israël.

Les récits des livres d'Esdras et de Néhémie figurent la ferveur et le zèle du Christ pour la réédification du véritable temple de Dieu, qui n'est autre que nous-mêmes.

Dans le livre de Job, le Christ est représenté comme exemple d'une patience inlassable ; dans celui de Tobie comme modèle de modestie parfaite; dans celui de Judith comme type de pureté ; dans le livre d'Esther comme exemplaire de clémence souveraine, et comme celui d'une constance indéfectible dans les livres des Machabées.

Les Livres sapientiaux exhalent en quelque sorte le parfum du Christ. Le livre de l'Ecclésiastique en parle comme du docteur universel ; les Proverbes, comme du Maître spécial pour l'initiation à toute vertu ; l'Ecclésiaste, comme du Sage qui enseigne le mépris de toute vanité ; le Cantique des

Cantiques, comme du Maître qui donne le goût de toute suavité et qui est l'exemple de toute charité ; la Sagesse, comme de l'initiateur à la contemplation de la vérité.

Dans les livres des Prophètes, le Christ est à la fois prédit et appelé. La prière le réclame avec instances dans les prophéties des psaumes de David.

Isaïe annonce le mystère de l'Incarnation ; Jérémie, en parlant par appropriation, prédit le remède de la Passion ; Ezéchiel le triomphe de la résurrection ; Daniel le jugement de la rétribution.

Les douze prophètes, dont les écrits sont renfermés dans un seul livre, ont annoncé le Christ comme les douze apôtres l'ont prêché, afin que le nombre des témoins fût non seulement suffisant mais surabondant. »

4. Cette troisième partie des méditations est destinée à démontrer comment l'œuvre entière que Dieu a produite au dehors et tous les actes divins ad extra tendent premièrement et principalement à la gloire et à la béatitude du Christ, et secondement et par participation, à celles des élus ; démonstration qu'il faudra faire surtout au moyen des enseignements des Livres saints (1).

(1). C'est pourquoi nous donnons quelques éclaircissements utiles pour la lecture et pour l'interprétation de l'Écriture sainte. Le lecteur les trouvera en appendice à la fin de ce volume. Nous n'avons pas voulu les insérer ici pour ne pas interrompre notre traité.

INTRODUCTION

à la troisième et dernière partie des Méditations théologiques

I. Considérations préliminaires sur Jésus-Christ et sur ses élus

5. Contemplons au flambeau de la foi d'abord le Christ en lui-même. Nous le considérerons ensuite comme Rédempteur du monde, et enfin comme Roi de la cité céleste, heureux d'un bonheur absolu et suprême, régnant sur les anges et les bienheureux, lesquels participent à cette béatitude souveraine par relation avec lui.

§ I *Du Christ considéré en lui-même*

6. Le Christ est le Fils unique de Dieu le Père. Par une action ad extra commune aux trois personnes divines il a assumé, de la Bienheureuse Vierge Marie, la nature humaine dans l'unité de sa personne. Nous disons qu'il a pris une nature humaine en tout semblable à la nôtre, mais exempte de péché et de tout défaut positif.

Le Verbe a donc pris la nature humaine qui, au point de vue métaphysique, c'est-à-dire abstrait et logique, est commune à tous les hommes ; mais qui, physiquement ou au concret, est réellement distincte de la nature de tout autre homme, une nature une et singulière, existant comme telle

sous la personnalité divine unique du Verbe, et propre à lui.

En effet, tout homme possède aussi sa nature distincte et singulière, sous sa personnalité humaine également distincte; c'est pourquoi plusieurs hommes réunis ne sont pas désignés sous l'appellation unique, homme, comme les trois personnes divines portent le nom de Dieu, mais on les appelle des hommes.

Et puisque les actions d'un être individuel ou personne dérivent non de sa personnalité mais de sa nature comme de leur principe le plus proche, une nature unique, sous diverses personnalités et réellement commune à plusieurs, produirait des actes identiques. Cette conclusion est fausse quand il s'agit de créatures et mènerait à des conséquences impies (1).

Cette nature humaine, singulière, réellement distincte des autres, le Fils de Dieu l'a prise par voie de propagation de notre genre humain.

La doctrine catholique enseigne ces deux points lorsqu'elle dit que le Verbe a pris la nature humaine de la très Ste Vierge Marie. La nature du Verbe est donc distincte aussi de celle de sa mère, mais il l'a prise de sa mère. Car bien que le Verbe ait été incarné sans intervention virile, par une action divine ad extra spécialement attribuée au St Esprit — puisque l'Incarnation est le chef-d'œuvre de l'amour divin — cependant, en vérité et à proprement parler, Marie a été mère de Dieu,

(1) Cp. Hugo a S. Victore, *De Sacram.*, l. I, p. VII, c. 30.

restant toujours Vierge mais remplissant les fonctions de la maternité.

7. Le Verbe divin a assumé la nature humaine dans l'unité de sa personne. Il y a donc deux natures dans le Christ, parce que le Fils de Dieu en prenant la nature humaine a conservé, sans les confondre, la nature divine.

Dans le Christ il y a une personnalité unique, la personnalité divine du Fils de Dieu, parce que la seconde personne de la Ste Trinité a pris, non une personnalité, mais une nature humaine dans l'unité de sa personne divine C'est pourquoi le Christ est unique, à la fois Dieu et homme, non par confusion de substances mais par l'unité de personne.

Puis donc que les actions de la personne sont des actes non de la personnalité mais de la nature, il y a dans le Christ, outre les actes de l'intelligence et de la volonté divines, les actes de l'intelligence et de la volonté humaines, et de plus les actes sensitifs et organiques propres à la nature humaine.

8. Assumer une nature créée raisonnable dans l'unité de sa personne divine, c'était exalter cette nature au-delà de toute pensée. En effet, rien n'est supérieur à la personne divine, et il n'existe pas d'union plus parfaite que l'union hypostatique, ni, en conséquence, de plus grande participation à l'excellence divine que l'union de la nature raisonnable avec la nature divine, dans l'unité de la personne divine.

Or, les actions dérivent du sujet ou personne, quoique non de la personnalité comme principe le plus proche; et elles dérivent aussi de la nature

comme principe prochain. Elles ont donc la même dignité que la personne qui agit et que la nature dont elles émanent de la manière la plus proche. D'où il résulte que tous les actes de la nature humaine du Christ ont une dignité telle, qu'on ne peut en trouver de plus élevée.

Et non seulement il n'est pas possible de trouver une dignité plus haute que celle de la nature qui a été assumée hypostatiquement par le Christ, mais il n'en est pas qui lui soit égale. Car le Verbe seul a assumé une nature créée unique dans l'unité de sa personne. Donc la nature humaine du Christ, en tant qu'assumée hypostatiquement, est d'une dignité qu'il n'est pas possible de surpasser ni même simplement d'égaler. Il s'ensuit que chacun des actes du Verbe incarné est d'une dignité incomparablement plus haute que toutes les actions réunies des créatures existantes et des créatures possibles.

§ II *Du Christ Rédempteur*

9. Le Fils de Dieu a pris la nature humaine dans l'unité de sa personne dans la plénitude des temps, afin de racheter tous les hommes dans l'humanité assumée par lui.

Pour nous racheter il a assumé hypostatiquement une nature semblable à celle des hommes qu'il venait délivrer, mais une nature exempte de tout défaut positif physique et moral, et éminemment passible. En effet, le Christ s'est véritablement fait homme, et selon l'humanité il est notre vrai frère.

Mais il s'est fait homme en vérité, sans aucun défaut moral ni même physique; c'est-à-dire qu'il a assumé une nature finie, il est vrai, et par là même négativement imparfaite ou défectueuse et limitée, mais, en tant qu'humaine, tout à fait parfaite et sans aucun défaut positif.

D'abord, la dignité même de l'union hypostatique exclut absolument toute défectuosité. Ensuite, l'existence d'une imperfection positive répugne à l'œuvre de la Rédemption; car celui qui veut racheter parfaitement ne peut avoir besoin d'être racheté lui-même.

Cependant le Fils de Dieu a pris une nature passible au plus haut degré afin de rendre la rédemption parfaite. La passibilité, quand elle est la peine du péché ou bien la suite du péché pardonné, est un défaut réparable. Mais la passibilité volontairement assumée comme moyen de satisfaction et de mérite et comme exemple est une perfection de moyen employé pour atteindre une fin.

Notons ceci avec soin dès à présent, afin de mieux comprendre, dans la suite, comment la souffrance n'était pas un obstacle à la parfaite béatitude du Christ pendant sa vie mortelle.

10. Dès le premier instant de l'Incarnation, Dieu ordonne au Christ de se charger, pour la plus grande gloire de Dieu, de la rédemption de tous ses frères selon la chair, depuis l'origine du monde jusqu'à la consommation finale :

1° En *satisfaisant* surabondamment à la justice divine lésée par le péché.

2° En *méritant*, pour tous, les grâces nécessaires, afin que ceux qui coopéreraient à la grâce obtinssent la rémission des péchés et la grâce sanctifiante ; en méritant aussi, pour les justes, les grâces actuelles requises à l'effet de recevoir l'augmentation de la grâce habituelle et de la gloire, et par conséquent l'espérance de la vie éternelle et son obtention à la mort en état de grâce. De plus enfin, la faveur de bien mourir, celle d'une résurrection glorieuse, et par suite la vie éternellement heureuse pour l'âme et pour le corps.

3° *En enseignant par ses paroles et par ses exemples* ce que les hommes sont obligés de croire et de faire pour parvenir à la béatitude éternelle ; autrement dit, en se proposant à tous comme l'exemplaire vivant de toutes les vertus; en indiquant par ses paroles la voie qui conduit à la vie éternelle ; en confirmant sa doctrine par ses miracles, par l'accomplissement de prophéties et de tout ce qui avait été écrit et prédit de lui ; en instituant enfin l'Eglise vivifiée par l'Esprit saint, et destinée à continuer son œuvre jusqu'à la fin des temps.

11. A ce même moment de l'Incarnation, le Christ a posé, dans l'humanité assumée par lui, un acte parfait d'obéissance à l'ordre divin, dont tous les actes de sa vie mortelle furent l'accomplissement ininterrompu, satisfactoire, méritoire, et exemplaire.

Or, le Verbe s'est fait chair dans la plénitude des temps, au moment précis fixé d'avance par Dieu, après qu'il eut — en prévision de cet acte d'obéissance du Christ — dirigé et préparé tout ce

qu'il voulait faire depuis le commencement du monde pour le but de la venue opportune du Rédempteur.

Tout étant disposé favorablement à cette fin, le Rédempteur est apparu. Après l'acte d'obéissance rendu à son Père, celui-ci lui a tout donné et il a tout soumis à sa puissance, afin qu'il dirigeât vers la plus grande gloire de Dieu tout ce qui existe aux cieux, sur la terre et dans les enfers, jusqu'à l'entière défaite du démon et au complet achèvement du nombre et du triomphe des élus, dans la société desquels le Christ règnera sur les ennemis de son Père céleste dans les siècles de la durée éternelle.

§ III. *Du règne du Christ dans la société des élus*

12. Nous avons suffisamment expliqué l'ordre présent choisi et statué par Dieu, ainsi que la prédestination des élus et le royaume céleste qui nous est destiné.

Il reste à développer un peu plus la nature de la béatitude suprême du Christ, ainsi que celle des élus également suprême dans son genre, par participation et par relation à la béatitude souveraine du Christ.

Cette double béatitude est essentielle et accidentelle.

La béatitude essentielle du Christ émane de l'union hypostatique ; sa béatitude accidentelle dérive de la Rédemption.

La béatitude essentielle de l'humanité du Christ a donc commencé avec l'union hypostatique même. Cette béatitude est invariable dans les différents

états de la vie mortelle, de la mort, de la résurrection et de la gloire du Christ ; elle est simplement la plus grande possible, comme la grandeur divine elle-même de laquelle elle participe et dont elle émane.

Cette béatitude est gratuite parce qu'elle est primordiale ; car il faut être avant de pouvoir exiger d'être tel, et il faut être heureux avant de pouvoir ajouter quelque chose à sa béatitude.

Cependant, parce que le Fils de Dieu a bien voulu assumer une nature passible pour le temps de sa vie terrestre, afin de satisfaire pour nous, de mériter et de nous servir d'exemple, l'union hypostatique n'a pas produit tous ses effets ici-bas. Elle n'a eu celui de l'impassibilité qu'après la mort du Christ ; et parce que le corps du Christ ne devait être glorifié que par suite de son union avec l'âme impassible, elle n'a causé la glorification de ce corps qu'après la résurrection.

Ces effets découlent de droit et par eux-mêmes de l'union hypostatique et de la béatitude essentielle de Notre-Seigneur.

Durant la vie du Christ, Dieu y mit accidentellement obstacle en vue de l'achèvement glorieux de l'œuvre de la Rédemption.

Il s'ensuit que les souffrances et la mort douloureuse du Christ ne s'opposaient pas à sa béatitude essentielle, parce qu'il possédait le pouvoir de l'impassibilité, et qu'il dominait parfaitement toute douleur et toute passion ; et encore parce qu'il a choisi volontairement la souffrance comme moyen pour atteindre la fin la plus éminente, la gloire de

Dieu et sa propre et plus grande béatitude accidentelle.

C'est de la sorte que les Saints, tout en ayant nécessairement souffert beaucoup, acceptaient pleinement leurs souffrances et en ajoutaient volontairement en vue de la plus grande gloire de Dieu, de leur salut personnel et de leur sanctification. Par amour et par jouissance de cette fin si haute, ils aimaient la douleur et la mort même, comme des moyens qui tiraient leur bonté de la participation à cette fin, et ils puisaient dans la souffrance même une joie et une félicité d'un ordre plus élevé.

Puissions-nous, à notre tour, comprendre et goûter les mystères de la croix du Sauveur ! Les maux de cette terre, le péché excepté, perdraient ainsi leur amertume et se changeraient en joie, par le souvenir de leur efficacité à nous assurer l'allégresse et la béatitude éternelles qui en sont le prix et la récompense.

13. La plus grande béatitude essentielle appelle nécessairement la plus grande béatitude accidentelle.

Bien que la béatitude essentielle soit parfaite, comme telle, cependant il peut s'y ajouter une béatitude accidentelle, au défaut de laquelle celui qui jouit de la béatitude essentielle n'est pas heureux dans la plus grande mesure possible.

D'oú il suit que Dieu, qui dans ses opérations ad extra agit comme Dieu, n'aurait pas donné la seule béatitude essentielle sans y joindre la plus grande béatitude accidentelle possible.

C'est pourquoi le Fils de Dieu s'est fait homme,

non seulement pour être à la fois Dieu et homme, mais afin que, en qualité d'homme, il fût le Rédempteur de tous les hommes. Or, nous l'avons dit, la plus grande béatitude accidentelle pour le Christ lui vient de la Rédemption.

En effet, la nature humaine du Christ, seule assumée hypostatiquement, possède seule la gloire d'avoir été élue par Dieu pour la plus glorieuse de toutes les œuvres, la rédemption de tous les frères du Christ, et du monde entier. Seule elle jouit de cette gloire que, pour parfaire cette œuvre, Dieu a muni le Rédempteur, tant intrinsèquement qu'extrinsèquement, de tout ce qu'il fallait pour l'achever avec toute la perfection et avec tout l'éclat possibles.

Or, la béatitude suprême découle de l'honneur souverain causé par l'exécution de cette œuvre glorieuse entre toutes, et il est manifeste que Dieu a pourvu le Christ de tous les moyens pour l'accomplir parfaitement. Intrinsèquement, il lui a donné au moyen de l'union hypostatique la possibilité de de l'achever de la manière la plus efficace et la plus entière. Extrinsèquement, rien n'a manqué non plus au Rédempteur puisque toute puissance lui a été donnée au ciel et sur la terre, que toutes choses lui ont été soumises. Par l'ensemble de son œuvre ad extra, Dieu a préparé au Christ la voie et la souveraineté pour atteindre parfaitement la fin de la rédemption. Dieu avait tout ordonné afin que le Christ prît sur lui, en temps opportun, l'office de Rédempteur ; et dès l'origine des temps il avait destiné les chœurs des anges pour remplir l'office de ministres dans son royaume.

Il est aussi tout aussi évident que le Christ s'est acquitté de sa mission de la façon la plus glorieuse possible, en satisfaisant pleinement et d'une manière surabondante à la justice divine par sa Passion, en tout point parfaite et admirable. Il a mérité parfaitement, et il a procuré à tous des moyens de salut parfaits ; il a donné au monde une doctrine parfaite et des exemples parfaits ; il a défait complètement le démon et il a restauré toutes choses ; il a procuré la gloire parfaite de Dieu dans le ciel et pour l'éternité.

C'est cette gloire suprême du Christ Rédempteur qui est la source de sa béatitude suprême accidentelle.

14. En vue de cette même béatitude accidentelle, le Rédempteur a reçu de Dieu, comme couronne de gloire, les anges et les hommes rachetés par lui, tous souverainement heureux tant essentiellement qu'accidentellement, mais seulement par participation et par relation à la béatitude du Christ.

La béatitude essentielle des élus dérive de la vision de Dieu par la lumière de la gloire. Cette lumière émane elle-même d'une union ineffable de l'élu avec le Verbe de Dieu, Sagesse du Père. La glorification du corps des Bienheureux résulte à son tour de cette union divine, en temps opportun.

La béatitude accidentelle, pour ceux qui auront joui de l'usage de la raison durant cette vie, dépend du degré de la lumière de la gloire qu'ils recevront au ciel, selon qu'ils auront mieux ou moins correspondu aux occasions de mériter, et donné un

concours plus ou moins efficace à l'action de la grâce actuelle.

La béatitude accidentelle consiste encore pour les élus — et c'est la seule pour ceux qui n'ont pas joui ici-bas de l'usage de la raison — en ce qu'ils auront été rachetés par le Christ. Pour tous les élus sans exception, une nouvelle béatitude accidentelle sera causée par la société du Rédempteur, de la très Ste Vierge Marie, des Anges et de tous les Bienheureux.

La béatitude essentielle et la béatitude accidentelle des esprits célestes ont commencé avec le don de la lumière de la gloire ; mais cette béatitude accident lle s'est accrue par la rédemption du genre humain, par la société du Rédempteur et de toute la cour céleste, comme nous venons de le dire.

La béatitude essentielle et accidentelle des Saints commence, pour l'âme, avec la jouissance de la lumière de la gloire. En ce qui concerne le corps, la béatitude commence avec sa glorification.

La béatitude accidentelle des élus atteindra son apogée au jugement dernier.

Comme on le voit, cette béatitude des élus est, par participation, la plus grande possible dans son genre, bien que la béatitude accidentelle ne puisse être la plus grande d'une manière absolue et égale pour tous ; elle ne l'est que d'une façon relative, d'après les occasions de mériter que l'on rencontre durant le temps de la probation ici-bas, et aussi d'après les grâces que l'on y reçoit.

SCOLIE

De l'union qui existe entre Dieu et la créature

15 Puisque nous venons de parler de l'union hypostatique et de l'union des élus avec le Verbe divin, synthétisons toute la doctrine qui traite des différents genres et espèces d'union de la créature avec Dieu.

De la sorte, la notion de l'ordre surnaturel, à laquelle nous avons touché bien des fois déjà, deviendra plus nette et plus parfaite.

Le premier genre d'union à Dieu est le lien qui unit Dieu à n'importe quelle créature, et en vertu de laquelle « Dieu est en toutes choses par son essence, par sa puissance et par sa présence, comme cause dans les effets participants à sa bonté.

Plus haut que cette union commune, il s'en trouve une spéciale qui convient à la nature raisonnable, de laquelle il faut dire que Dieu s'y trouve comme une chose connue dans un être connaissant, et comme une chose aimée dans un être aimant. » (S. Thomas, 1, q. 43, a. 3). Or, dans ce dernier genre seulement — qui est propre à la nature douée de raison — il peut être question d'une espèce d'union dans l'ordre de la nature ou d'une espèce d'union dans l'ordre surnaturel, selon la différence qui existe entre Dieu connu et aimé par les seules forces naturelles, et Dieu connu et aimé surnaturellement.

Les forces de l'ordre surnaturel seules atteignent, à proprement parler, Dieu tel qu'il est en lui-même,

soit d'une manière inchoative au moyen de la grâce sanctifiante avec les vertus de foi, d'espérance et de charité, soit d'une façon parfaite par la lumière de la gloire et la vision béatifique.

« Et parce que, en connaissant et en aimant, la créature raisonnable par son action atteint Dieu lui-même, d'après ce mode spécial d'union Dieu non seulement est dit être dans la créature raisonnable mais encore y habiter comme dans son temple. Ainsi donc aucun autre effet ne peut être cause qu'une personne divine soit d'une manière nouvelle dans la créature douée de raison, si ce n'est la grâce qui la rend agréable à Dieu. D'où il suit que, par cette grâce sanctifiante seule, une personne divine est envoyée et procède dans le temps. De même on ne peut dire que nous possédons quelque chose si ce n'est pour autant que nous en avons le libre usage ou jouissance. Or, le pouvoir de jouir d'une personne divine n'existe que par la grâce sanctifiante; cependant dans le don même de cette grâce nous possédons l'Esprit saint et il habite en nous. C'est donc le Saint-Esprit lui-même qui est donné et envoyé. » (S. Thomas, *ibid.*).

De cette doctrine admirable et féconde du Docteur angelique, nous déduirons sans peine la notion claire et complète de l'union surnaturelle de l'homme avec la divinité.

16. Pour ce qui dans l'ordre surnaturel concerne l'homme, il existe une certaine union transitoire de Dieu à notre intelligence et à notre volonté comme à ses instruments; elle se fait par la grâce actuelle et nous l'avons décrite plus haut. Elle ne

peut cependant être appelée union que dans un sens large, puisque l'union semble renfermer l'idée d'un commerce habituel ; la vraie union surnaturelle commence, pour ce qui nous regarde, dans la première justification de l'homme, ou, après le péché dans la seconde, quand l'Esprit saint est envoyé et nous est donné par le Père et le Fils. S'il s'agit d'adultes, il faut les supposer dûment disposés.

Notons avec soin que, de même que de toute éternité le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, comme de personnes distinctes, mais comme d'un principe unique, de même, dans le temps, il est envoyé et donné, et par conséquent il est donné comme personne distincte à celui qui est justifié. Il y a donc, dans l'œuvre de la justification, l'union de la personne de l'Esprit saint avec la personne qui est justifiée. Evidemment cette union n'est pas une union hypostatique, en vertu de laquelle notre nature humaine serait assumée dans l'unité de la personne divine, mais cette union est de très-loin inférieure à l'union hypostatique. C'est l'union de la *personne* divine avec une *personne* humaine, et par conséquent cette union n'est pas substantielle mais accidentelle.

Cependant, comme cette union est véritable et réelle, et qu'il ne peut y avoir de changement dans la personne divine, tout le changement s'opère dans l'autre terme de l'union, à savoir dans la personne humaine qui, tout entière, est élevée, et devient par suite de l'infusion de dons surnaturels accidentels, il est vrai, mais réels et physiques, participante

de la nature divine. La personne justifiée participe à la nature divine, dans son âme par la grâce sanctifiante ; dans les facultés de l'âme, par les vertus théologales et les autres dons divins ; et même dans son corps, lequel à sa manière participe à la sainteté et devient le temple de l'Esprit saint. (Cp. *ad Rom.*, VIII, 11 ; 1 *ad Cor.*, III, 16-17; VI, 19-20).

17. Dans l'union hypostatique, la cause efficiente de l'union est Dieu, c'est-à-dire que l'union active en tant qu'acte de Dieu ad extra est commune aux trois personnes de la sainte Trinité. Elle n'est attribuée au Saint-Esprit que par appropriation, en tant que manifestation souveraine de l'amour divin, tandis que c'est Dieu le Fils seul, envoyé par le Père dans le monde, qui s'est fait chair, qui a été uni à la nature humaine par une union hypostatique. De même aussi dans l'union du Saint-Esprit à la personne du juste l'action d'unir est commune aux trois personnes divines. Mais c'est l'Esprit saint seul qui est envoyé et donné par le Père et le Fils, et seule la personne du Saint-Esprit est l'autre terme de l'union, c'est-à-dire que l'union passive ou le fait d'être uni revient à la seule personne du St Esprit.

Et encore, de même que l'effet de l'acte divin d'unir hypostatiquement, acte commun aux trois personnes divines, est le changement produit dans la seule nature humaine assumée par le Verbe — laquelle au lieu de subsister par elle-même subsiste dans la personne du Fils de Dieu, de sorte qu'elle devient vraiment et qu'elle est la nature de la personne divine — de même aussi l'effet de l'action

divine qui nous unit avec la personne du St Esprit, action qui est commune aux trois personnes divines, est le changement opéré dans notre personne seule qui demeure, il est vrai, par sa substance propre et par sa personnalité une personne humaine, mais qui est élevée accidentellement et devient en quelque sorte déiforme par les dons infus de la grâce qui la rendent participante de la nature divine. C'est à raison de ces dons qu'il est permis de dire que nous sommes unis, et que nous le sommes effectivement, à la personne du St Esprit.

Cette union étant opérée, les dons de la grâce qui résultent de l'action divine unitive et qui nous unissent à l'Esprit saint nous donnent la possibilité de jouir de cette même personne divine, de sorte que par ces dons mêmes l'Esprit saint nous est donné et habite en nous.

Répétons encore les paroles de St Thomas d'Aquin : « Le pouvoir de jouir de la personne divine ne nous vient que par la grâce qui rend agréable à Dieu ; cependant par ce don même de la grâce sanctifiante l'Esprit saint est reçu et habite dans l'homme. C'est donc l'Esprit saint lui-même qui est donné et envoyé. »

Du reste, l'Apôtre aussi affirme que *la charité divine a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné.* (Ad Rom., V, 5. Cp. Beelen in h. l.)

18. Et que l'on n'objecte pas que ces choses sont dites du St Esprit par appropriation. En effet, c'est bien par appropriation que l'infusion des dons surnaturels est attribuée au St Esprit, dons à raison

desquels nous lui sommes unis; cependant, ce n'est nullement par appropriation mais d'après la propriété personnelle que l'Esprit saint est dit être envoyé et nous être donné, ce qui est d'ailleurs manifeste. Or, nous être donné est certainement nous être uni, comme habiter en nous c'est avoir été uni.

Mais, direz-vous, il est écrit également que le Père et le Fils habitent en nous. *Si quelqu'un m'aime,* dit Notre Seigneur, *il gardera ma parole et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous établirons en lui notre demeure.* (JOAN., XIV, 23).

Nous répondons : dans le même discours N. S. avait répété deux fois déjà : *Je suis dans le Père et le Père est en moi* (v. 10 et 11). Et encore : *Moi je suis dans mon Père* (v. 20). De même l'Esprit saint est dans le Père et dans le Fils, et réciproquement. D'où il suit que si l'Esprit saint nous est uni et habite en nous, le Père et le Fils sont par là même aussi en nous. Mais il n'en résulte aucunement que les trois personnes divines nous sont unies d'une même manière. Notre-Seigneur dit lui-même que, ainsi que le Père est en lui, il est lui-même dans le Père; mais cela ne signifie pas que le Père a pris, par une union hypostatique, la nature humaine du Christ, ce qui est uniquement propre à la personne du Fils.

Le Père et le Fils demeurent en nous précisément à raison de notre union avec l'Esprit saint telle que nous l'avons expliquée plus haut; ils viennent en nous et y demeurent dans l'Esprit saint et par

l'Esprit saint qui seul nous a été envoyé et donné, envoi et don qui s'appliquent à l'Esprit saint seul en tant que personne distincte du Père et du Fils. Il en est de même des expressions « être uni à nous» et « habiter en nous » prises dans ce sens spécial.

Observons encore que, dans ce même discours, Notre-Seigneur ne dit pas une seule fois : le Père m'enverra vers vous, me donnera à vous, mais : *Je viendrai à vous* (v. 18), *nous viendrons à lui* (v. 23). Par contre, en parlant de l'Esprit saint il dit : *Je supplierai le Père et il vous donnera un autre consolateur* (v. 16),... *que le Père enverra en mon nom* (v. 26).

Du reste la nature de cette union avec l'Esprit saint sera mieux mise en lumière par ce que nous aurons à dire de l'union ultérieure des élus dans le ciel avec le Fils, Sagesse du Père, par la lumière de la gloire, dont la grâce sanctifiante est justement appelée la semence.

19. Cependant il est aisé de voir que nous sommes loin de l'opinion singulière de P. Lombard. Celui-ci, *nous dit S. Thomas*, « avance que la charité n'est pas un effet produit dans l'âme, mais qu'elle est l'Esprit saint lui-même qui habite dans l'intelligence. Il ne veut pas affirmer que le mouvement de dilection par lequel nous aimons Dieu est l'Esprit saint lui-même, mais que ce mouvement provient directement de lui sans l'intermédiaire d'un « habitus » ou vertu, comme les autres actes vertueux émanent de son action moyennant les dispositions d'autres vertus, par exemple les habitus ou dispositions de la foi, de l'espérance ou d'une

autre vertu. Le Maître des sentences opinait ainsi à raison de l'excellence de la charité. »

« Jusqu'ici, *dit Petau* (*De Trin.*, l. VIII, c. VI, n. III), nous pouvons le suivre pour autant qu'il enseigne que l'Esprit saint se communique par lui-même et qu'il est infus dans les justes, qu'il est comme la forme au moyen de laquelle les justes sont saints et agréables à Dieu et deviennent ses fils adoptifs. D'où il se fait que « nous aimons Dieu par Dieu » au dire de Fulgence.

Mais lorsque P. Lombard enseigne que dans le juste il n'y a en outre aucune disposition habituelle de la charité, cet auteur se trompe grandement et sa doctrine est contraire à l'opinion commune des théologiens, et même au dogme. Car il faut admettre ici une double intervention : celle de l'Esprit saint lui-même qui fait l'adoption, de manière que si aucune qualité créée n'était infuse, lui-même, par sa propre substance, nous ferait enfants adoptifs de Dieu ; et ensuite l'habitus de la charité ou de la grâce, qui est comme une attache et un lien, par lequel la substance du Saint-Esprit est unie à nos âmes. Et il ne faut pas concevoir pour cela cette union de l'Esprit saint comme n'étant pas immédiate et prochaine, car la forme est unie de même à la matière d'une manière immédiate, bien qu'un certain mode, difficile à définir, intervienne d'après le sentiment de plusieurs philosophes ; ils appellent ce mode *union* ».

Lessius (1) avance à son tour ce que Petavius

(1) *De summo bono*, l. II, c. 1. — Cp. *De perf. div.*, l. XII, app. ad c. XI, præs. n. 9 et ss. ; où il semble parler de l'Esprit saint plutôt personnellement.

enseigne : que l'Esprit Saint est comme la forme par laquelle nous sommes sanctifiés et rendus les enfants adoptifs de Dieu.

La doctrine de Lessius semble cependant différer de celle de Petavius en ce qu'il n'indique pas clairement s'il entend parler de l'union immédiate du Saint-Esprit avec nous comme union personnelle, ou bien par appropriation. Car, du moins dans le premier passage dont nous parlons ici, chaque fois qu'il nomme l'Esprit saint il ajoute constamment les mots : « ou la divinité », « ou la nature divine. »

Si Lessius ne parle de l'Esprit saint que par appropriation, nous ne pouvons pas nous ranger à son avis, comme il est facile de le constater par ce que nous avons dit plus haut. Mais nous partageons la manière de voir de Petavius qui confirme solidement, clairement et amplement son opinion par la doctrine patristique. Cependant, comme explication ultérieure au sujet de la forme sanctifiante, il renvoie à la question de la grâce, de la charité et de la sanctification inhérente à notre âme.

Surpris par la mort il n'a pu étudier cette matière, mais il rapporte dans le traité de la Trinité qui nous venons de citer, le témoignage de plusieurs Pères qui affirment à bon droit, dit-il, « que sans aucun intermédiaire nous devenons saints par la substance même de l'Esprit, et que cette œuvre de sanctification nulle créature ne pourrait l'opérer, bien que la substance divine qui nous sanctifie soit accompagnée d une qualité infuse que nous appelons grâce ou charité. »

« La première de ces affirmations, *ajoute-t-il avec*

assurance, est énoncée en termes si exprès par la plupart des Pères de l'Eglise que ce serait impudence de vouloir disputer sur le sens qu'il y faut attacher. »

En ce qui concerne le point de savoir si cette union de l'Esprit saint avec les justes et son habitation en eux est propre à la personne du St Esprit, il ne renvoie pas ailleurs, mais c'est bien dans son traité de la Ste Trinité qu'il résout la question, ainsi que nous l'avons dit, et il appuie son opinion sur les mêmes arguments par lesquels nous avons étayé la nôtre avant d'avoir pu le lire. Il a soin d'exposer en même temps d'une manière remarquable, selon sa coutume, la doctrine patristique. Les limites étroites de nos Méditations ne nous permettent pas de le suivre à notre grand regret, car nous aurions voulu y insérer le texte complet du P. Petau.

20. Nous admettons donc, comme basée sur des arguments solides et vraiment probables, l'opinion qui affirme que, dans l'œuvre de la justification, la personne même de l'Esprit saint est unie à la personne humaine et que cette union par conséquent n'est pas substantielle et hypostatique mais accidentelle.

Cette union, au sens actif, est une action commune des trois personnes divines ; au sens passif elle se termine à la personne de l'Esprit saint et à la personne du juste. C'est dans ce dernier terme que s'opère tout le changement au moyen des dons surnaturels et divins, infus par l'action commune des trois personnes de la Trinité ; en sorte que la personne humaine est rendue tout entière partici-

pante de la nature divine dans la personne de l'Esprit saint, et devient l'enfant adoptif de Dieu.

« C'est ainsi que les trois personnes divines habitent certainement dans l'âme juste.

Mais l'Esprit saint seul est comme la forme sanctifiante, et rend fils adoptif de Dieu en se communiquant lui-même. Car il ne saurait être question ici de la propriété nécessaire et naturelle de fils qui ne peut être donnée que par l'application et par l'union de la personne divine du Fils lui-même (1), mais il s'agit de la propriété adoptive et volontaire, car Dieu *nous a engendrés volontairement par le Verbe de vérité* (JAC., I, 18).

Or, tout fruit de la bonté gratuite et de la largesse de Dieu est rapporté à l'Esprit saint qui procède de la volonté divine et porte le nom d'amour substantiel. » Ainsi parle Petau, *De Trin.*, l. VIII, c. VI, n. VIII.

Cette union habituelle avec l'Esprit saint vient la première dans l'ordre surnaturel, et elle est, comme telle, purement gratuite. Il n'est donné à personne de la mériter parce qu'elle est hors de proportion avec la nature humaine, même exempte de péché, et que nul n'en est digne.

Bien plus, cette union étant une fois acquise, personne ne peut mériter d'y persévérer tant que

---

(1) Il importe de noter que ce n'est pas même par une application telle quelle de la personne du Fils, comme serait celle de personne à personne, mais par un lien et une union hypostatique, la personnalité humaine faisant défaut, comme dans le Verbe incarné.

durera sa vie sur cette terre, puisque cette vie est le temps de probation, et que, partant, il est toujours possible d'y perdre l'union avec l'Esprit saint.

C'est pourquoi ce don infus par lequel nous sommes unis à la personne de l'Esprit saint s'appelle *grâce*. On ajoute *sanctifiante*, parce que par elle la créature devient tout entière participante de la sainteté et de la dignité de l'Esprit saint.

Bien que personne ne puisse à proprement parler et en stricte justice (*de condigno*) mériter cette première grâce habituelle, cependant l'homme, jouissant de l'usage de sa raison et fidèle aux inspirations de la grâce actuelle, peut mériter par convenance (*de congruo*) de la recevoir, et obtenir de la conserver en faisant de bonnes œuvres surnaturelles.

Dans ce même état d'union, la grâce actuelle, ou pour parler par appropriation, l'Esprit saint au moyen de la grâce actuelle, meut vers toute œuvre bonne ; et l'homme qui coopère avec la grâce mérite en justice — en tant que rendu digne par son union avec l'Esprit saint — l'augmentation de la grâce habituelle ou sanctifiante, augmentation à laquelle correspond celle de la gloire future que nous espérons, et l'obtention de cette gloire plus grande au terme de notre épreuve terrestre victorieusement subie. Tout ce qui existe, bon et mauvais, peut devenir pour l'homme une occasion de mérite : les préceptes et les conseils divins, le monde, la chair et le démon. En effet *tout coopère au bien de ceux qui aiment Dieu* (AD ROM., VIII,28);

non pas toutes choses pour chaque individu particulier, mais toutes choses considérées relativement à l'ensemble des hommes d'après la diversité des lieux, des temps et des personnes.

21. A la fin de l'épreuve terrestre, celui qui meurt en union avec l'Esprit saint possède la dignité proportionnée pour atteindre une autre union plus intime avec la divinité. Cette union n'étant pas la première, mais venant en second lieu, n'est plus un don gratuit mais une récompense. Elle ne se fait plus seulement par la grâce sanctifiante et par la charité, mais par la lumière de la gloire et par la perfection de la charité.

D'après un grand nombre de théologiens et de théologiens insignes, il faut entendre cette perfection de la charité non seulement au sens que la charité au ciel est plus intense, qu'elle est stable, ferme et inamissible, mais encore qu'elle diffère en espèce de la charité de cette vie, et qu'elle est plus parfaite par sa nature et sa raison spécifique. Voyez sur ce point Lessius, *De summo bono*, L. II, c. XIV.

L'union avec Dieu en cette vie se fait donc par la grâce, par la participation à la nature divine dans l'Esprit saint. C'est par l'union avec lui que l'homme devient le fils adoptif de Dieu. Cette même union à Dieu se fait par la charité qui réside dans la volonté ; dans l'intelligence il n'existe d'union qu'avec le Christ, Verbe de Dieu, par la foi, bien entendu la foi formée ou rendue parfaite par la charité, d'après le témoignage de l'Apôtre : *le Christ habite par la foi dans vos cœurs, enracinés et fondés que vous êtes dans la charité* (AD EPHES., *III, 17*).

Cependant cette union par la foi demeure, précisément comme telle, imparfaite.

L'union avec Dieu dans le ciel est due aux mérites et elle est une récompense; elle se fait par une participation plus parfaite à la nature divine, participation dont la grâce est la semence; et elle se fait non seulement par la charité, dans la volonté, — charité qui ne disparaît pas au ciel mais s'y perfectionne spécifiquement — mais encore par la vision béatifique dans l'intelligence grâce à la lumière de la gloire, vision qui met fin à l'exercice de la foi dont elle est l'achèvement.

Ici donc se pose la question : étant donné que l'union que nous venons de décrire existe ici-bas avec la personne de l'Esprit saint, y a-t-il de même, au ciel, une union avec le Verbe divin, de manière que — l'état de probation étant terminé — celui qui a joui sur cette terre de l'union avec le Saint-Esprit est digne, vu l'égalité des personnes divines, d'être uni au Fils dans le Ciel ?

Cette union avec le Verbe devrait se concevoir de nouveau, activement, comme venant de l'action commune des trois personnes divines, et passivement, comme se terminant à la seule personne du Verbe et à la *personne* de l'élu. Cette union ne serait donc nullement hypostatique, et tout le changement se produirait dans ce dernier terme par l'infusion de la lumière de la gloire.

De même que l'union avec l'Esprit saint est une participation à la nature divine dans l'Esprit saint — participation qui se manifeste dans la volonté par la charité, comme l Esprit saint procède par la

volonté et qu'il est la charité substantielle — de même l'union avec le Verbe est une même participation plus parfaite à la nature divine dans le S[t] Esprit et dans le Fils, participation qui se manifeste dans la volonté par la charité devenue spécifiquement plus parfaite et correspondant à la vision béatifique, et dans l'intelligence par la lumière de la gloire, comme le Fils est la Sagesse ou le Verbe du Père et lumière de lumière.

Cette union s'accomplit non par mode de don sanctifiant, comme l'union avec l'Esprit saint, mais par mode de manifestion de lui-même, selon le caractère personnel du Verbe. C'est ainsi que s'exprime N. S. dans son admirable discours après la Cène que nous avons déjà cité, lorsque, parlant de l'Esprit saint, il dit : « Le Père vous *donnera* (le Saint-Esprit), il vous l'enverra » ; tandis que, parlant de lui-même, il dit : « Celui qui m'aime sera aimé par mon Père, et moi je l'aimerai et je me *manifesterai à lui.* » (JOAN., XIV, 21). Et aussi par mode de ressemblance entre l'élu et le Fils de Dieu, comme le dit S[t] Jean (1 Jo., III, 1-2) : *Voyez quelle charité le Père nous a donnée* [dans l'Esprit saint] *que nous soyons appelés les fils de Dieu et que nous le soyons... Mes bien-aimés, nous sommes dès à présent enfants de Dieu, mais ce que nous serons un jour ne se voit pas encore. Nous savons que lorsqu'il paraîtra dans sa gloire nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est.* Paroles qui méritent toute notre attention.

22. Nous soumettons cette question à l'étude

des théologiens. C'est une de celles dont nous disions, dans la Préface de ce livre, que ce sont des questions nouvelles. Non que rien doive ou puisse être ajouté à la parole révélée par Dieu ; ce serait une impiété de le penser. Mais au sens qu'il est opportun et souverainement utile de nous efforcer de pénétrer toujours plus avant dans les profondeurs lumineuses des vérités révélées. En d'autres termes, nous rappelons ici que de nouvelles questions théologiques surgissent chaque jour et qu'il convient de les étudier au moyen de l'analogie de la foi, à la lumière de la vérité divine renfermée dans les Livres saints et dans les traditions des Pères.

L'analogie qui existe entre les vérités de la foi et la question présente est indiscutable.

Ce que nous venons de dire et notamment la comparaison avec l'union au Saint-Esprit en fait foi, aussi bien que les textes de la Ste Ecriture que nous avons rapportés. On peut y joindre la doctrine sur l'union sacramentelle avec le Christ dans la sainte Communion, que tous les théologiens s'accordent à reconnaître comme étant le gage de la gloire à venir.

Cette union sacramentelle demande une union préalable avec l'Esprit saint ; elle est, de la sorte, une union intermédiaire entre celle-ci et l'union glorieuse et éternelle avec le Verbe, dont elle est le symbole et le gage. Il serait donc opportun d'en appeler ici aux enseignements remarquables des Pères de l'Eglise sur les effets de la Ste Communion tant dans l'âme que dans le corps de celui qui communie saintement.

L'union avec le Verbe de Dieu se conçoit donc comme glorifiant la créature tout entière.

Son intelligence est irradiée par la lumière de la gloire qui lui communique la faculté de voir Dieu ainsi que la gloire des Bienheureux, et, par opposition, la laideur des damnés inférieure à la nature même.

La volonté est douée, au ciel, de la perfection de la charité, avec la faculté proportionnée d'aimer Dieu qu'elle voit et d'en jouir.

Le corps humain lui-même est glorifié, et les sens reçoivent une faculté proportionnée à cette gloire pour percevoir les corps glorifiés comme tels, ainsi que leurs contraires dans les damnés descendus plus bas que l'état de nature même.

L'union hypostatique exceptée, on ne peut donc imaginer rien de plus élevé, de plus glorieux ni de plus heureux que l'union des élus avec le Verbe de Dieu.

Pour résoudre dans son entier cette question de l'union béatifique il faudrait parcourir l'Ecriture sainte et la tradition ; nous le ferons un jour s'il plaît à Dieu. Le temps nous fait actuellement défaut pour mener à bonne fin une étude aussi importante, pour laquelle il faut, outre le temps et le travail, de la sagesse, de la prudence et de l'humilité d'esprit. Car, lors même que l'union avec la Verbe serait bien telle que nous venons de la décrire, encore sa vraie nature et son caractère demanderaient-ils de nouveaux développements.

Par conséquent nous disons, et avec plus de raison encore que ne le fait Petau lorsqu'il remarque

au sujet de l'union de la créature avec la personne du Saint-Esprit que : « L'autorité des Livres saints et des Pères de l'Eglise nous démontre l'existence d'une certaine union de cette nature ; cependant ils ne nous expliquent pas d'une manière nette et lucide le caractère et les conditions de cette union. Le champ reste donc ouvert à la conjecture et à l'interprétation ; mais celles-ci doivent être prudentes et circonspectes, afin d'éviter de nous faire une idée trop étroite d'un si grand bienfait, ou par contre de l'exalter à l'excès. C'est pourquoi je m'abstiens d'exprimer mon opinion personnelle parce que je ne possède pas encore suffisamment cette matière, ou du moins je ne veux pas l'exprimer ici. » (*De Trinit.*, l. VIII, c. VI, n. VI.).

Quant à l'union du S[t] Esprit avec les justes en cette vie, nous pensons avoir contribué à en élucider la nature et le caractère propre.

Au sujet de l'union béatifique avec le Verbe par la lumière de la gloire, nous croyons pouvoir affirmer que rien dans les sources de la foi n'est en contradiction avec notre opinion; et que, d'autre part, bien des arguments tirés de l'analogie de la foi et de la comparaison avec cette union à l'Esprit saint nous amènent à l'admettre.

On pourrait demander pourquoi nous ne parlons pas d'une union personnelle avec le Père, en sorte qu'il existe une union personnelle des trois personnes divines avec la personne de l'élu ?

La réponse est facile à donner et elle confirme la doctrine précédemment établie.

Le Père ne procède pas. Son caractère personnel

est d'être le principe sans principe. Il n'est donc ni donné ni envoyé. Il vient, il est vrai, à nous et il y habite de la manière commune au Fils et au Saint-Esprit ; mais il n'est pas envoyé dans le temps, il n'est pas donné, il n'habite pas en nous de la même manière personnelle que l'Esprit saint et le Verbe. Ensuite, quelle serait bien et de quelle nature *serait la qualité surnaturelle* communiquée par infusion à l'élu à raison de son union personnelle avec le Père ?

Ce n'est pas la grâce sanctifiante, ni la lumière de la gloire ; et les sources ni l'analogie de la foi n'en indiquent aucune autre ; même je ne pense pas qu'il soit possible d'en désigner qui puisse cadrer avec le caractère personnel du Père. A moins de considérer dans la très Ste Vierge, en tant que Mère de Dieu, une certaine union spéciale, difficile à concevoir, avec Dieu le Père. Encore celle-ci serait-elle analogique plutôt que de même nature avec l'union susdite au Saint-Esprit et au Verbe.

Peut-être aussi cette union serait-elle dans la très Ste Vierge la plénitude de la lumière de la gloire, de même que la plénitude de la grâce lui appartient, puisque cette Mère admirable et bénie dans tous les siècles a été saluée par l'Ange comme pleine de grâce.

Une union personnelle de Dieu le Père avec une personne créée n'existe pas à proprement parler, mais seulement avec les autres personnes divines par la communication de la nature divine une et identique.

23. Avant de terminer cette introduction à la

troisième partie de nos Méditations, et la résumant tout entière, prosternons-nous humblement devant Notre Seigneur Jésus Christ, le Fils unique du Père par nature, le Verbe incarné, et adorons-le avec amour et respect.

Souvenons-nous que Dieu *l'a établi héritier de toutes choses; par lui il a aussi fait les siècles. Et comme il est la splendeur de sa gloire et la figure de sa substance, et qu'il soutient tout par sa parole toute-puissante, après nous avoir purifiés de nos péchés il est assis au plus haut des cieux, à la droite de la souveraine majesté* (AD HEBR., I, 2-3).

En qui se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la science..... Parce qu'en lui habite corporellement la plénitude de la divinité (AD COLOS., II, 3 et 9).

Qui, étant dans la forme de Dieu, n'a pas considéré comme une usurpation d'être égal à Dieu, mais qui s'est anéanti lui-même prenant la forme d'un esclave, fait semblable aux hommes, et se trouvant dans tout son extérieur comme un homme. Il s'est humilié, devenu obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers, et que toute bouche confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père (AD PHILIP., II, 6 et sq.).

24. Après ces explications préliminaires au sujet du Christ et de ses élus, nous voulons, dans cette troisième partie, faire ressortir la Providence ou le gouvernement admirable de Dieu dans l'exécution

de l'ordre prédéfini par lui de toute éternité.

On y verra que toutes les œuvres divines, qui tendent nécessairement à la gloire de Dieu comme fin dernière dans tous les ordres de choses, aboutissent en réalité à cette fin dans l'ordre présent, en concourant toutes à la béatitude du Christ d'abord, et par voie de participation à celle des élus.

Pour le démontrer il nous faudra donc parcourir l'histoire du monde à partir des origines, telle qu'elle est contenue dans les Livres saints.

Nous diviserons cette histoire en époques dont chacune fera l'objet d'un chapitre distinct. La première de ces divisions est le récit de la création du monde jusqu'à la promesse du Rédempteur.



CHAPITRE I

De l'origine du monde de la chute de l'homme et de la promesse du Rédempteur

Article I

De l'origine du monde

25. St Thomas écrit : « Il convient d'établir une distinction entre les vérités qui appartiennent au domaine de la foi.

Il y a des vérités qui sont par elles-mêmes de la substance de la foi ; telle la vérité que Dieu est un en trois personnes et autres vérités du même genre; elles exigent une adhésion absolue. D'autres n'appartiennent au domaine de la foi que par contingence, c'est-à-dire pour autant qu'elles sont contenues dans l'Ecriture sainte que la foi suppose avoir été rédigée sous l'inspiration de l'Esprit saint, vérités qui peuvent être ignorées sans danger par ceux qui ne sont pas obligés de connaître les Livres saints; tels sont beaucoup de récits historiques renfermés dans l'Ecriture. Les saints Pères eux-mêmes n'ont pas été toujours du même avis sur les vérités de cette seconde catégorie, et ils ont interprété les Livres saints de différentes manières.

Ainsi, touchant l'origine du monde, on trouve une vérité qui appartient à la substance même de la foi : c'est que le monde doit son commencement

à Dieu par création. Tous les Pères sont unanimes sur ce point.

Mais la manière et l'ordre de la production du monde n'appartiennent à la foi que par contingence, en tant que cette production est décrite dans l'Ecriture; et les Pères, interprétant de façons différentes la vérité de ce récit, ont exprimé des opinions diverses. » (In 2 *Sent.*, d. XII, a. 2).

Le premier verset de la Genèse affirme nettement que le monde a commencé par création, c'est-à-dire que Dieu est le Créateur de tout ce qui existe en dehors de lui.

Les exégètes et les théologiens catholiques le montrent clairement par le contexte même du verset. Il y est dit que Dieu, au commencement — donc avant que rien n'existât — a produit d'une manière absolue l'universalité des choses. Il ne les a donc pas tirées d'une matière préexistante, éternelle, non faite par lui, mais il les a produites de rien. Les mêmes interprètes le confirment encore par le mot « *bara* » qui indique la création.

Cette vérité demeure irréfragable quelles que puissent être les interprétations des versets suivants.

Quelques auteurs enseignent que le premier verset de la Genèse est une synthèse dont l'œuvre des des six jours est l'analyse, soit historique, soit idéaliste.

D'autres disent que ce même verset nous présente la création première des choses à l'état chaotique et rudimentaire, et que la narration des versets suivants en expose ensuite la distinction, l'ordonnance et le merveilleux décor.

D'aucuns enfin affirment que ce même premier verset indique la création d'un monde ordonné et orné de créatures distinctes, dont l'harmonie aurait été détruite par un bouleversement que le deuxième verset décrit, et que, par après, la restauration et l'ordonnance définitive de l'univers sont racontées dans l'hexaméron.

26. Il nous paraît hors de conteste que selon les règles d'une saine interprétation la seconde manière de voir concorde seule avec le texte de la Genèse. En effet, en suite de l'affirmation du premier verset où il est dit que Dieu a créé *toutes choses* sous l'expression connue, admise et sanctionnée par l'usage biblique, à savoir *le ciel et la terre*, (comme on dirait par rapport à nous, habitants de la terre, les deux parties constitutives de l'univers), l'écrivain sacré reparle aussitôt de *la terre* comme nous concernant plus directement, et il nous la montre, à ce début de la création, non pas telle que nous la voyons à présent, organisée et ornée, mais informe, déserte et dans un état de confusion.

Une remarque s'impose ici, et on la néglige trop souvent. C'est qu'il importe de ne pas confondre la signification d'un terme avec ce que les philosophes appellent sa supposition, c'est-à-dire l'objet matériel désigné par ce terme. C'est ainsi que le mot *terre* signifie toujours et partout la terre, mais ce qui est supposé sous ce terme *terre* peut être multiple et divers. Ainsi dans le premier verset il désigne une moitié de l'univers par opposition avec le ciel, et indépendamment de l'état confus ou ordonné de la terre. Au verset deuxième, le mot « terre » désigne

la terre à l'état de chaos. Au verset neuvième il représente la terre ferme par opposition avec les eaux de la mer.

De même, l'expression *eau* signifie toujours l'élément liquide bien connu ; mais aux versets deuxième et sixième de la Genèse il indique l'état chaotique de l'univers, qu'on ne pouvait mieux décrire qu'en l'assimilant aux eaux. En effet, l'eau présente, d'une part, l'aspect d'une chose corporelle (1), et, d'autre part, celui d'un corps liquide, dépourvu de consistance, susceptible de recevoir diverses formes accidentelles, et représentant en conséquence fort bien l'état primitivement informe et rudimentaire du monde (2).

Dans les versets neuvième et dixième, le terme *eau* est employé pour désigner l'eau sous sa forme propre par opposition à la terre ferme, et le rassemblement des eaux s'appelle mer.

En conséquence, prenant les mots dans leur sens

(1) Le nom d'eau convenait donc davantage au chaos que celui de vapeur ou d'air, parce que l'air ne se perçoit pas par tous comme un corps. C'est si vrai que même certains philosophes l'ont pris pour le néant. V. S. Thomas, I, q. 68, a. 3.

(2) S[t] Augustin s'exprimait à peu près de la même manière dans son traité *De Gen. contra Manichaeos*, l. 7: « Il est dit : *le ciel et la terre*, parce que le ciel et la terre devaient en sortir. Il est dit : la terre était *invisible et non ornée* et les ténèbres couvraient l'abîme, parce que la terre était informe et qu'elle n'avait pas d'aspect ni de consistance, alors même qu'il eût existé une créature humaine capable de la regarder et de la manipuler. Il est dit : *eau*, parce que cette première création était facilement malléable de façon à ce que toutes choses pussent en être formées. »

obvie et naturel, le verset deuxième de la Genèse décrit l'état initial et informe de l'univers, c'est-à-dire du ciel et de la terre que le verset premier mentionne comme ayant été créés par Dieu. Et l'écrivain sacré revient aussitôt à la terre comme nous concernant spécialement, pour éviter qu'on ne se la représente comme existant séparément et déjà revêtue de sa parure; immédiatement après il désigne l'univers entier sous le nom d'*abîme* et d'*eaux*. Il fait remarquer en même temps que tout étant informe et vide, il y avait absence totale de mouvement et par conséquent de lumière et de vie. Il passe ensuite à la formation et à la distinction des choses, en indiquant Dieu comme cause première et moteur premier par ces mots : *Et l'esprit de Dieu* (1) *planait sur les eaux*, c'est-à-dire sur l'abîme ou chaos immense, informe et fluide comme les eaux.

27. D'ailleurs, abstraction faite des sens divers que l'on peut attribuer à ces premiers versets, la *vérité première* et primaire de la création de toutes choses par Dieu demeure inébranlable.

Ensuite, de quelque manière que l'on interprète ce qui précède et ce qui suit touchant l'œuvre des six jours et quelle que soit la connexion que l'on y trouve, il est certain qu'une *seconde vérité* de foi résulte du récit subséquent, et il importe de la bien retenir. C'est que Dieu est l'auteur de la distinction des choses créées et de l'ordre qui règne dans la

(1) Que l'on entende cette expression de l'Esprit saint ou d'une action motrice de Dieu, d'un souffle divin, ou bien encore d'un vent violent envoyé par Dieu, peu importe.

création, soit qu'il ait constitué ou même créé les choses dans leur forme propre immédiatement par lui-même pour quelques unes, soit qu'il ait du moins veillé immédiatement par lui-même à ce que, par l'impulsion première venant de lui, l'univers se développât ensuite d'après les lois établies également par lui.

En d'autres termes, l'écrivain sacré affirme que, de même que Dieu est le créateur de toutes choses, il est aussi l'auteur ou le créateur de certaines choses sous une espèce ou forme déterminée, et que pour toutes il est le premier moteur et qu'il gouverne tout.

Cette vérité subsiste indépendamment de toute manière d'interpréter. Car même ceux qui comprennent l'œuvre des six jours au sens idéaliste, comme le fait saint Augustin l'interprétant de la connaissance des anges, et ceux mêmes qui pensent que tout ce que l'univers renferme a été créé et produit simultanément au même instant, par suite de l'intelligence erronée du texte *Eccli.*, XVIII, 1, affirment tous que Dieu a lui-même établi la différence entre les choses, c'est-à-dire qu'elles ont été créées distinctement dès l'origine du monde, ou bien en elles-mêmes, ou du moins dans leurs causes séminales qui leur permettaient de se développer distinctement selon les lois de la nature établies par Dieu.

28. Il semble que ce soit le moment de rechercher, au moins incidemment, ce que le livre de la Genèse rapporte au sujet de la création des esprits. Quelques auteurs pensent que sous le nom de ciel

au v. 1 se trouvent compris les anges. Cela peut être pour autant que les expressions *ciel et terre* désignent l'universalité des choses dans laquelle sont comprises les créatures spirituelles qui ont rapport au ciel plutôt qu'à la terre, car on les conçoit comme habitant les cieux de préférence à la terre qui est le séjour de l'homme.

Mais on ne peut admettre ce dire au sens que les créatures spirituelles soient désignées sous le nom de *ciel*, et les choses visibles sous l'appellation de *terre*.

La Genèse ne dit rien spécialement ni expressément de la création des anges, tandis qu'elle rapporte nettement la formation du corps de l'homme et l'inspiration de son âme.

Nous croyons que l'auteur inspiré a évité à dessein de nommer les anges d'une manière expresse, se contentant d'énoncer la formule générale que toutes choses ont été créées par Dieu, afin de ne pas rappeler aux Hébreux le souvenir des démiurges des Gentils.

C'est peut-être pour le même motif que Moïse dépeint Dieu opérant par lui-même successivement et par ordre de jours, là même où certaines choses peuvent s'être développées simplement en vertu des lois naturelles, d'après les dispositions et sous la direction de la Providence.

29. Une *troisième vérité* vient se ranger ici comme appartenant à la doctrine de la foi. C'est que l'homme a été créé par Dieu immédiatement, selon le texte même de l'Ecriture sainte. Je veux dire que l'homme a été formé par Dieu, quant au corps, de

la matière créée primitivement par Dieu, et qu'il a été créé, quant à l'âme, d'une manière immédiate.

Il faut ajouter une *quatrième vérité* contenue dans le même texte sacré, celle qui nous apprend que toutes les choses visibles décrites dans l'hexaméron ont été créées en faveur de l'homme.

Ce sont là les quatres vérités principales de foi à retenir qui ressortent du texte de la Genèse, de quelque façon que l'on interprète l'hexaméron.

La description que fait Moïse de l'œuvre des six jours tend surtout à affirmer ces vérités d'une manière plus claire et plus irréfragable, afin que Dieu seul fût reconnu comme créateur et ordonnateur de toutes choses, qu'il fût seul adoré comme Dieu et comme Maître, à l'exclusion des démiurges, des théories de la matière éternelle et incréée, du double principe bon et mauvais des choses, de l'idolâtrie des adorateurs des astres, des plantes et des animaux, en un mot à l'exclusion de toutes les erreurs des Gentils.

30. Si l'on désire savoir quelle corrélation existe entre le récit mosaïque et les sciences naturelles, quelle connexion est admissible entre ces deux termes, nous croyons qu'on peut répondre ce qui suit.

Tout d'abord nous ne considérons nullement la narration des six jours comme un traité scientifique de cosmogonie ; le dessein de l'écrivain sacré n'a pas été d'en composer. Il n'y a donc pas lieu à contradiction entre le récit mosaïque et les données de la science.

De plus, si l'auteur sacré a commencé à dépein-

dre la succession des œuvres divines par la production de la lumière, et s'il l'a décrite sous forme de jours, nous pensons que cette manière de s'exprimer lui a été suggérée par l'origine même de ses connaissances, c'est-à-dire par la façon dont il les a perçues, et que cette manière lui a été inspirée par Dieu comme le moyen le plus propre à atteindre le but de son écrit.

En effet, ce but est de faire comprendre aisément et avec certitude par ses lecteurs de tous les temps les quatre vérités fondamentales rapportées plus haut ; et sommairement, que toutes choses ont été créées par Dieu ; que la distinction et l'ordonnance de toutes choses ont Dieu pour auteur, et non les démiurges ou un principe qui ne dépendrait pas de Dieu ; que, par conséquent, les astres, les plantes les animaux (Cp. *Deut.*, IV, 16-19), l'homme lui-même sont des créatures de Dieu, qui seul doit être adoré et doit l'être d'une manière spéciale par la consécration à son culte du septième jour de chaque semaine.

Quant au mode par lequel l'écrivain sacré est parvenu à la connaissance de l'œuvre de Dieu, il ne peut être autre que la révélation divine qui lui a été faite directement, ou qui lui a été transmise par celui qui l'avait reçue d'une façon immédiate.

Cette révélation se conçoit, à juste titre et très-probablement, comme produite selon la manière habituelle aux prophètes, c'est-à-dire au moyen d'une série de visions dans lesquelles le prophète perçut Dieu à l'œuvre, travaillant à la manière d'un ouvrier sage, durant des jours ou espaces lumineux

successifs, analogues à ceux où les hommes ont coutume de travailler, rendant par gradation son travail parfait, se reposant après son œuvre achevée.

Ce mode de révélation, parfaitement adapté au but de l'écrivain sacré, présente un triple avantage : celui de lui faire percevoir nettement et facilement ce qui lui était révélé ; de lui permettre de communiquer à autrui, avec la même facilité, les vérités révélées, les mettant à la portée de tous, sans crainte d'erreur, à l'exclusion de tout ce qui n'a pas de relation avec l'enseignement religieux ; enfin, de faire en sorte que la signification pratique des dogmes révélés en découlât spontanément, à savoir : qu'un seul Dieu, principe de toutes choses, doit être adoré, et que, en particulier, il faut lui rendre au septième jour, comme au Créateur et au Seigneur de toutes choses, le culte qui lui est dû.

31. Examinons maintenant la nature des jours mosaïques et les œuvres divines correspondant à chacun de ces jours, pour savoir s'il faut reconnaître au récit sacré un caractère historique ou un caractère idéaliste.

Notre opinion personnelle est la suivante : quant à son objet ou à sa matière, nous considérons le récit comme historique ; par rapport à sa forme et à la manière de narrer, nous le considérons comme idéaliste, en ce sens que, par anthropomorphisme, Dieu y est représenté comme un ouvrier travaillant pendant des jours ou espaces de temps lumineux successifs, achevant son œuvre, et se reposant après sa tâche terminée.

Cette forme de narration, d'une part, n'empêche aucunement que les choses rapportées soient objectivement vraies et historiques ; d'autre part, elle permet de les mettre à la portée des lecteurs. Mais elles doivent être comprises avec discernement ; et si cette forme de récit n'est pas en contradiction avec le caractère historique, par contre, il ne faut pas non plus prendre le récit strictement à la lettre ni l'interpréter servilement, sans tenir compte de cette forme et du mode de sa rédaction.

En consequence, selon notre manière de voir, le terme *jour* dans la narra·ion biblique tient à la forme de cette narration, et signifie véritablement le jour ou un espace de temps lumineux qui alterne avec les ténèbres. Par extension, on peut l'entendre aussi de la durée comprise dans la succession de la lumière et des ténèbres, recommençant à chaque nouvelle durée lumineuse que nous consacrons habituellement au travail, et à laquelle nous donnons le nom de jour. L'extension objective de la durée de ces jours n'est pas définie dans la Genèse. Donc, le mot jour n'y est pas employé pour signifier une époque mais bien réellement un jour, dans le sens analogue à celui du jour solaire, c'est-à-dire pour désigner une durée lumineuse pendant laquelle nous travaillons.

Cependant ce mot *jour* ne désigne pas non plus, à proprement parler, une époque ou une durée indéterminée. Il faut dire plutôt que cette désignation *(suppositio)* n'est ni définie ni indiquée par l'écrivain sacré, mais qu'il la néglige comme chose indifférente par rapport au but de sa narration.

Nous empruntons tout ceci au texte lui-même et non ailleurs.

En effet, en ce qui concerne la signification du mot *jour*, nous pensons que personne ne lui attribue — au sens obvie et naturel de l'expression — une signification autre que celle que nous venons d'indiquer. Et que l'écrivain sacré ne désigne pas par le mot « jour » un espace de temps déterminé, nous le prouvons par le fait même qu'avant comme après l'apparition du soleil et des astres l'auteur de la Genèse parle également de jours sans indiquer aucune différence, et qu'il appelle aussi jour le septième auquel Dieu se reposa et qui dure encore.

Nous en concluons qu'il ne peut y avoir incompatibilité entre le texte sacré et les opinions des savants au sujet de l'antiquité du monde, des années et des siècles qui se seraient écoulés entre la production successive des êtres ; qu'il n'existe là pas même matière à contradiction, puisque l'écrivain sacré garde le silence sur ce sujet. S'il fallait admettre qu'il eût voulu marquer une désignation objective (*suppositio*) du mot *jour*, nous dirions que cette désignation n'est autre que celle-ci : les œuvres distinctes et successives du Créateur.

32. Tout ce qui précède convaincra le lecteur de ce que, en suivant les règles légitimes de l'exégèse, nous avons déduit le sens du récit mosaïque de son texte et de son contexte, ainsi que du but que se proposait l'auteur sacré. On verra aussi que nous ne nous sommes pas occupé d'abord — comme le font à tort certains concor-

distes — des conclusions scientifiques afin d'y accommoder le sens de l'Ecriture. Nos Livres saints ne sont pas un manuel d'enseignement pour les sciences naturelles, pas plus qu'ils n'y contredisent. Par conséquent ils ne fournissent pas non plus d'arguments en ces matières.

Nous pensons avoir suivi dans notre exposé les règles indiquées par nous pour l'interprétation exacte et l'emploi des saints Livres, gardant pour ceux-ci le respect qui leur est dû, et faisant en même temps la part de la logique, de la philosophie et des sciences naturelles.

Article II

La création de l'homme son élévation sa chute et la promesse du Rédempteur

33. Tout ce qui précède au sujet du premier chapitre de la Genèse est suffisamment explicite pour répondre au but de ces méditations. Nous poursuivons maintenant le récit de ce même livre jusqu'à la prévarication d'Adam et la promesse du Rédempteur. Nous nous proposons toujours de démontrer que dès ces premiers âges du monde l'action de Dieu au dehors converge tout entière vers le Christ et vers son règne, vers la béatitude des hommes, et finalement, par le Christ, vers la plus grande gloire de Dieu.

Ajoutons d'abord quelques observations complémentaires sur la production de l'homme et sur la formation de la première femme, telles qu'elles sont relatées au chapitre deuxième de la Genèse. Nous

exposerons ensuite la doctrine renfermée dans les trois premiers chapitres de la Genèse sur l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, sur sa chute et sur la promesse du Rédempteur.

Quel que puisse être le sens littéral ou en quelque sorte matériel du récit de la production d'Adam et de la formation d'Eve, il serait difficile de mettre mieux à la portée des lecteurs et d'exposer d'une manière plus expresse la doctrine suivante, qui est d'une importance souveraine:

A savoir qu'il y a dans l'homme deux parties distinctes: l'une matérielle, que Dieu a formée dans le premier homme de la matière préalablement créée par lui et que l'auteur sacré appelle, avec raison, la poussière de la terre, poussière dans laquelle nous voyons se résoudre tous les corps humains; et une autre partie spirituelle, que Dieu a infusée par création immédiate comme principe de vie.

Et encore, que la femme a été formée à cause de l'homme, pour lui être vraiment une compagne; qu'elle est faite des mêmes os et d'une chair identique pour devenir une seule chair avec l'homme; qu'elle est destinée à devenir l'aide de l'homme, semblable à lui, en vue de lui être associée durant la vie et de propager l'espèce humaine; qu'elle n'est d'aucune façon d'une nature inférieure à celle de l'homme. Enfin, que la femme est, ainsi que l'homme, supérieure à toutes les créatures visibles, et qu'ils les dominent toutes sans exception.

Dans cette institution première du mariage, nous trouvons en plus de la signification doctrinale que

nous venons d'exposer, un symbole mystique plus élevé dont nous parlerons en traitant de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel.

34. Nous avons donc à envisager maintenant l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel.

Dieu en créant l'homme religieux par nature en tant que doué de raison, destiné à vivre homme et femme en société, capable par nature de reproduction, a, par ce fait même, institué la société religieuse domestique et publique, cette dernière renfermée en germe dans la première.

Mais Dieu ne s'est pas contenté de laisser l'homme dans l'état de nature; dès le moment même de la création selon l'opinion la plus probable, il l'a élevé à l'ordre surnaturel et divin, et par là même il a établi la société religieuse surnaturelle, ou au sens large, l'Eglise. En effet, dès avant la formation d'Eve, l'auteur de la Genèse rapporte (II, 17) le précepte donné par Dieu à Adam. De la fidélité à ce précepte devait dépendre le bonheur surnaturel de nos premiers parents et celui de leur postérité, car, c'est en le violant qu'Adam et Eve ont perdu (*Gen.*, III, 10, 11, 16-19.) le don de l'immortalité ainsi que les autres dons préternaturels qui en résultaient, l'état d'intégrité etc., qui rendaient sensible l'état d'élévation accordé à l'homme. A plus forte raison, par conséquent, celui-ci perdait-il par sa prévarication tous les dons strictement surnaturels. Aussi, ce précepte transgressé, Dieu prédit la venue du Rédempteur qui devait rendre au genre humain sa destination primitive et sa perfection surnaturelle (*Gen.*, III, 15).

De plus, en imposant à l'homme ce précepte positif, Dieu lui a révélé sans aucun doute la religion et le culte tels qu'il les exigeait de lui, non seulement comme homme privé mais en tant que chef et souche du genre humain.

L'auteur de la Genèse rapporte d'une manière nette que Dieu conversait familièrement avec nos premiers parents dans le paradis terrestre (*Gen.*, III, 8; II, 19).

Jésus-Christ lui-même donne à entendre (*Matth.*, XIX, 4, 5) qu'Adam a parlé par inspiration divine.

Le livre de la Genèse attribue encore à Adam la science la plus haute, et nous avons le droit d'affirmer que cette science n'avait pas seulement pour objet les choses de la nature, mais s'étendait aussi au domaine surnaturel.

35. Il est facile d'inférer de ce qui précède la signification mystique de la formation d'Eve.

Notons d'abord que le mariage est essentiellement et par sa nature un contrat religieux. Même abstraction faite de son origine historique, il est religieux par son but principal et primaire, puisqu'il est avant tout destiné à l'accroissement de la société humaine qui est essentiellement religieuse. Il l'est encore par ses autres fins qui se ramènent à ce que le mariage est un secours mutuel pour arriver à la fin dernière.

Le mariage renferme virtuellement la société entière, et non seulement la société domestique mais la société publique ; par conséquent il figure réellement et implicitement la société des hommes qui rendent à Dieu le culte qui lui est dû.

Si nous considérons l'origine historique du mariage dans l'ordre surnaturel constitué par Dieu, sa signification réelle et implicite atteint un sens plus haut de par la volonté positive de Dieu, et devient formelle et expresse. Il en a fait véritablement un signe sacré ou sacrement au sens large du mot, qui signifie l'incarnation prévue et prédestinée du Verbe. Par l'incarnation le Fils de Dieu devait unir en sa personne la nature humaine à sa nature divine, en tant que Rédempteur futur, nouvel Adam et chef de l'Eglise de Dieu. Le Sauveur devait donner à cette Eglise à la fin des temps sa forme dernière et parfaite, en faisant son épouse et son corps mystique, de sorte que le mariage serait constitué sous la loi nouvelle comme sacrement proprement dit et signifierait, en vérité, l'union du Christ avec son Eglise.

Ce sacrement est grand, je dis dans le Christ et dans l'Eglise, nous dit St Paul (EPH., V, 32), et il aime à développer cette doctrine (*ibid.*, 22 et suiv.).

Parmi les Pères de l'Eglise un grand nombre exposent ce mystère, à savoir que l'Eglise est née du côté ouvert du Christ dormant sur la croix, par l'effusion de l'eau baptismale et du sang eucharistique, comme Eve là mère de tous les vivants fut tirée du côté d'Adam pendant son sommeil.

36. Dieu ayant établi l'homme dans l'ordre surnaturel, il institua par là même l'Eglise surnaturelle. En effet, l'homme étant obligé à rendre à Dieu un double culte intérieur et extérieur, et non seulement un culte privé et domestique mais un culte social

et public après la multiplication du genre humain, ce culte devait être un culte surnaturel.

Après avoir élevé l'homme de la sorte Dieu a voulu éprouver sa fidélité au moyen de l'observation d'un précepte positif, ainsi que nous l'avons dit.

Trompée par le démon Eve pécha, et Adam fut induit à prévariquer comme elle. Le châtiment suivit aussitôt, même avant la promulgation de la sentence divine, et d'une manière sensible, car nos premiers parents virent qu'ils étaient nus. C'est-à-dire qu'ils perdirent simultanément le don d'intégrité avec tous les dons connexes et l'immortalité même dont résulte l'intégrité. Dieu prononça ensuite ouvertement la peine du péché fixée par lui, à savoir la mort et toutes les misères inhérentes à l'humanité. Adam et Eve furent non seulement privés des dons préternaturels mais à plus forte raison de tous les dons strictement surnaturels et divins, l'ordre qui conduit à la fin sublime destinée à l'homme ayant été renversé.

Cependant la faute de nos premiers parents n'ayant pas été un péché de pure malice comme celui des démons, et cette faute ayant été commise à l'instigation de l'ennemi le plus acharné de Dieu et de ses créatures, le Seigneur, mû par sa miséricorde envers eux, leur promit immédiatement un Rédempteur selon qu'il l'avait résolu dans son conseil prévu et prédéfini.

Ainsi, après le premier sacrement ou mystère dans la formation d'Eve, à savoir celui de la signification et de l'annonce du Verbe incarné et de son Eglise qui est le règne et le corps mystique du

Christ, nous entendons la première prophétie verbale prédisant le Christ Rédempteur, le vainqueur du démon et de son empire, le germe issu de la femme sans tache, dans ces paroles de Dieu désignées à juste titre par les Sts Pères sous l'appellation de proto-évangile : *Je mettrai des inimitiés entre toi et la femme, entre ta descendance et la sienne ; elle te brisera la tête et tu t'attaqueras à son talon* (Gen., III, 15).

Que tout ce que nous venons de dire ressort du texte sacré, tous doivent le reconnaître, du moins tous les catholiques, quelle que soit leur manière d'interpréter la forme de la narration biblique.

37. Ceci posé, nous allons essayer de pénétrer plus avant dans les arcanes du conseil divin, en toute prudence et humilité, afin de mieux arriver au but que nous nous proposons ici.

Dieu a créé le monde visible pour les créatures raisonnables, et avant tout pour l'homme ; l'homme lui-même ainsi que les autres créatures en vue du Christ ; toutes choses, par conséquent, soit médiatement soit immédiatement pour le Christ, comme nous allons le voir.

De même Dieu a créé les choses invisibles ou créatures spirituelles, ainsi que nous l'exposerons plus au long, pour être les ministres du royaume de son Christ.

Les esprits mêmes dont il prévoyait
étaient destinés à être les instruments de ses conseils secrets dans l'œuvre de la rédemption du genre humain, pour la plus grande gloire du Christ Rédempteur.

Nous nous occuperons tout d'abord de la création visible et de l'homme.

Dieu a créé l'homme de deux sexes, capable de se reproduire, en vue de la nature que devait assumer du genre humain son fils unique par nature et non par adoption, le Christ, Dieu et homme.

Cette nature humaine du Christ devait être la même nature humaine que la nôtre, composée d'un corps matériel et d'une âme spirituelle, reliant pour ainsi dire la création corporelle et la spirituelle et représentant en abrégé la création tout entière. Le Rédempteur deviendrait ainsi le lien par excellence entre Dieu et ses créatures.

Il prendrait cette chair du genre humain déchu et non d'ailleurs, afin de racheter celui-ci dans cette même chair, nouvel Adam, comme Eve a été tirée de l'homme pour être son épouse et le principe naturel de l'espèce humaine.

Il naîtrait homme, non d'un père humain puisqu'il avait Dieu pour père, mais seulement d'une mère vierge (1).

Dieu a fait de l'homme son fils adoptif par un effet admirable de son amour, de nouveau en vue de son Fils unique. Dieu a opéré cette adoption par l'union de l'homme avec l'Esprit saint, et par l'effusion des dons surnaturels et divins qui dérivent de cette union et qui, à leur tour, l'appellent et nous en rendent dignes. Dieu a déversé ces dons sur la *nature* humaine dans la

(1) V. ci-dessus, II[e] partie, n° 129, d'autres raisons encore pour lesquelles c'est le *Verbe* qut s'est incarné.

personne de nos premiers parents afin d'en assurer la transmission, avec celle de la nature, à tous leurs descendants ; en sorte qu'en même temps que ceux-ci deviendraient participants de la nature humaine, ils seraient unis personnellement (v. ci-dessus, n. 15) avec l'Esprit saint.

Dieu a permis la déchéance de l'homme pour des fins surélevées, c'est-à-dire toujours en vue du Christ Rédempteur. C'était par lui que Dieu voulait refaire l'homme à la mesure de ses hautes destinées. Mais Dieu n'a pas réhabilité l'homme en restituant à la nature humaine, comme telle, les dons divins qu'elle avait perdus ; car il ne convenait pas que Dieu parût obligé de recommencer son œuvre, comme si lui, la sagesse suprême, n'en eût pas prévu l'effondrement. Il laisse donc les hommes naître dans leur nature déchue et dépouillée des dons surnaturels, telle que le péché l'a faite, et rend ensuite ses dons personnellement à chaque homme bien disposé, et il les rend même avec surabondance ; car le Tout-Puissant ne pouvait pas paraître vaincu par le démon.

Cependant il a décidé dans sa sagesse souveraine que l'homme demeurerait privé des biens préternaturels pendant cette vie afin qu'il sentît la peine de son péché, la nécessité de la rédemption et celle d'efforts persévérants pour obtenir l'application des mérites du Rédempteur.

D'ailleurs les dons préternaturels ne sont pas indispensables au salut, et leur privation était nécessaire pour le mode de rédemption choisi par Dieu, et très-avantageuse à l'homme lui-même. En

effet, il avait été statué que le Christ sauverait le genre humain par sa douloureuse passion et par sa mort ignominieuse, par son sacrifice qui est l'acte de suprême perfection (v. IIe part., n. 130), en vue de plusieurs fins très-hautes, telles que la manifestation des perfections divines, l'exemple de vertus sublimes, l'ostension de l'amour souverain de Dieu, la destruction complète du péché, la victoire sur la mort, et la défaite du démon qui se tromperait lui même et renverserait lui-même son empire ainsi que nous l'expliquerons. Dieu ayant ainsi décrété les choses et le Rédempteur étant passible, les hommes ne pouvaient être impassibles et immortels.

Il convenait aussi que le châtiment inhérent à la perte de l'intégrité leur demeurât comme épreuve et comme source de mérites, ainsi que nous l'avons dit.

De plus, liberté était laissée au démon de se faire un instrument des passions désordonnées de l'homme, afin que le Christ fût livré à la mort, et que Satan travaillât inconsciemment à sa propre ruine. C'est pourquoi, en promettant le Rédempteur, Dieu n'a pas révélé le mode de la rédemption, mais il l'a même tenu caché jusqu'à la fin au démon et à ses suppôts.

38. La sentence divine par laquelle l'homme était astreint à la mort et à la douleur lui devenait aussi très-avantageuse en tant que moyen d'atteindre sa fin dernière. En effet, Dieu n'a destiné et n'envoie la souffrance à l'homme qu'en guise de moyen vers sa fin, de même que le Christ ne s'y est assujetti qu'afin de s'assurer une béatitude plus

grande, et de procurer une plus grande gloire à Dieu son Père. En vertu de la nature même des choses, la douleur ne saurait être une raison finale, et on ne peut évidemment l'aimer pour elle-même.

Bien loin d'être une fin elle est le châtiment de ceux qui n'ont pas atteint la leur ; pour eux la peine est permanente et éternelle, et la douleur ne peut plus avoir la nature d'un moyen mais elle est pleine de désespoir. En cette vie où la souffrance n'est que passagère celle-ci peut servir de bien des manières pour atteindre plus efficacement et plus sûrement notre fin dernière.

A l'aide de la même raison qui montre dans la souffrance un *moyen* et non pas une fin, il est possible de prendre une idée de l'admirable mystère par lequel le Christ a pu unir, pendant sa vie mortelle, les douleurs les plus intenses avec la jouissance du bien suprême.

Car, si la douleur était une fin ou si on la considérait telle qu'elle existe chez les damnés, c'est-à-dire inéluctable et désespérée, elle ne pourrait exister simultanément avec la vision béatifique et serait contraire à la jouissance de cette vision.

Tandis que si on la regarde telle qu'elle existe en cette vie, c'est-à-dire comme un instrument de gloire et de félicité plus grandes, son opposition avec la béatitude finale disparaît ; la peine temporaire et transitoire se trouve même être subordonnée, comme moyen, à la fin d'une augmentation de la béatitude éternelle.

Dieu a donc donné à l'homme déchu la douleur comme un moyen efficace et sûr de parvenir au salut.

Si même dans l'état d'intégrité l'homme a abusé de la créature délectable pour désobéir et y trouver sa ruine, n'est-ce pas par un effet de sa miséricorde infinie que Dieu, après la chute, ne lui a pas laissé seulement la jouissance des créatures délectables — dont l'usage dans des bornes justes et légitimes est bien plus difficile — mais aussi la douleur dont l'usage excessif n'est pas à redouter, afin de lui faire atteindre plus sûrement sa fin.

C'est aussi comme moyen que le Rédempteur choisit la passion et la souffrance, qu'il les sanctifia et les consacra par son exemple. C'est ainsi que les Saints, en marchant sur ses traces, ont souffert patiemment l'adversité ; bien plus, qu'ils ont aimé et recherché la douleur, parce qu'il est plus facile et plus sûr de souffrir que de ne pas abuser de la jouissance. Ajoutons même que l'usage des biens délectables demande à être tempéré par une sage mortification ou souffrance.

39. Il faut donc tenir pour certain que dès les origines des temps la création visible tout entière et l'ensemble des événements ont été dirigés par Dieu vers le Christ Rédempteur. Cette action divine a été tantôt positive, tantôt permissive, mais elle a fait tout converger vers le Christ et vers l'annonce et la préparation de son règne.

Dieu a créé pour le même but les créatures invisibles ou esprits. En les créant il en fait ses fils adoptifs par ressemblance avec son Fils unique.

Dieu n'ignorait pas qu'un grand nombre de ces esprits allaient déchoir par pure malice et par conséquent d'une manière irréparable. Il prévoyait

que ces anges tombés chercheraient à entraîner l'homme dans leur rebellion si Dieu n'y mettait obstacle, mais que le péché de l'homme serait susceptible de pardon.

Dieu permit la déchéance de l'homme en vue de sa réhabilitation par le Rédempteur promis, voulant se servir du démon, par un secret admirable de sa sagesse et de sa toute-puissance, pour en faire l'instrument de la rédemption comme il avait été celui de la prévarication de l'homme. Le démon devait servir encore à l'exercice et à la probation de genre humain racheté.

Les anges demeurés fidèles, fixés dans la gloire suivant un nombre et un ordre parfaits, deviendraient les ministres du Christ et de son œuvre de rédemption, les défenseurs et les auxiliaires de l'homme. Ainsi leur était réservé l'honneur de combattre, sur cette terre, avec le Christ et sous ses ordres, celui qu'ils avaient vaincu au ciel, pour jouir enfin, avec le Christ et avec les innombrables générations d'élus, du royaume que le Très-Haut leur a préparé de toute éternité.



SUPPLÉMENT

40. Nous avons démontré plus haut que la cosmogonie moderne s'harmonise parfaitement avec l'enseignement philosophique des Scolastiques au sujet de l'origine et de la nature du monde inorganique.

Nous avons ajouté qu'il en est de même pour la doctrine de la foi par rapport à la création, à la distinction des choses et à leur gouvernement par Dieu. On peut tenir pour extrêmement probable cette hypothèse scientifique de la cosmogonie moderne.

Passant ensuite à l'examen de l'hexaméron de la Genèse, nous avons vu qu'il ne peut y avoir d'opposition entre cette partie du texte biblique et la dite hypothèse. Les vérités de foi concernant la création, la distinction et le gouvernement de toutes choses par Dieu sont affirmées distinctement et enseignées de la manière la mieux appropriée au but dans la Genèse, mais le but de l'écrivain sacré n'est pas de démontrer la façon ni la manière dont Dieu a produit réellement la distinction des choses, leur a donné le mouvement et les gouverne.

L'auteur de la Genèse veut nous enseigner ce que la foi nous ordonne de croire pour faire rendre à Dieu le culte qui lui est dû et assurer le salut des hommes ; il ne prétend pas fournir des explications scientifiques.

Ceci n'empêche pas de constater avec admiration la très-grande différence qui existe entre le récit de la Genèse et les cosmogonies païennes de l'antiquité. Alors que celles-ci renferment d'innombrables absurdités et turpitudes, la Genèse nous offre une doctrine pure et raisonnable, mise à la portée de tous les hommes et de tous les temps.

C'est pourquoi nous considérons comme déraisonnable et hors de propos l'interprétation de certains auteurs modernes. Ils supposent gratuitement que l'écrivain sacré s'est contenté d'adapter à l'enseignement qu'il voulait proposer, tout en les expurgeant, les traditions populaires et la cosmogonie légendaire de ses contemporains. Cette manière d'interpréter nous paraît indigne d'un livre inspiré, et elle est du reste empruntée aux Rationalistes qui mettent sur la même ligne la sainte Ecriture, dont il nient a priori l'inspiration, et les fictions païennes de l'antiquité.

41. C'est afin de donner une idée nette et exacte de ces choses que nous avons expliqué scientifiquement la cosmogonie moderne, mais uniquement sous le rapport de l'évolution de l'univers matériel *inorganique*.

C'est dans le même dessein que nous recherchons scientifiquement, dans le présent appendice, la raison et la manière de la production et de la distinction des espèces *vivantes* et surtout de l'homme, comparant de nouveau ce qui a été dit en passant (IIe partie, aux n°s 109 et suivants) au point de vue scolastique, avec les données de la science moderne.

C'est bien le moment de le faire puisque nous venons d'exposer la doctrine de l'Ecriture au sujet de la production de l'homme. Car, bien qu'en interprétant les Livres saints il n'y ait pas lieu de trouver une contradiction quelconque avec la science humaine — l'écrivain sacré faisant abstraction dans son récit de la science profane, ainsi que nous l'avons dit et que nous le constaterons encore — cependant une multitude de questions, et des plus graves, sont soulevées de nos jours au sujet de l'origine de la vie, de celle des espèces vivantes et de l'homme lui-même. Il n'est pas loisible pour un homme instruit d'y demeurer étranger, d'autant plus que les incrédules usent et abusent d'une science fausse et incomplète pour essayer de battre en brèche la foi et les Ecritures.

Et un certain nombre de chrétiens commettent la regrettable erreur de penser qu'il faille mépriser ou amoindrir les données de la science, pour que la vérité et l'Ecriture demeurent sauves.

C'est ce qui justifie ce supplément qui paraît de prime abord étranger au but de nos méditations, celui-ci n'étant pas du tout polémique ni à proprement parler apologétique ; c'est pourquoi nous donnons le nom de supplément à ces explications. Nous évitons par là d'interrompre par trop la série de nos méditations en les mêlant à des questions et à des disputes de science purement humaine.

Nous parlerons succinctement : 1° de l'origine de la vie ; 2° de l'origine des espèces d'êtres vivants ; 3° de l'origine de l'homme.

I

De l'origine de la vie

42. 1° Nous posons la question de savoir si, de tout temps, le règne végétal et le règne animal ont existé sur la terre, ou bien si la vie y a commencé, et ce après la création de l'univers matériel inorganique?

La science moderne est, sur le premier point, pleinement d'accord avec la doctrine de la foi. Oui, la vie a commencé sur cette terre.

La science du moins, si non la foi, affirme en outre, sans aucun doute, qu'il y a eu un temps où la terre déjà constituée ne possédait aucun corps organique, aucun germe de vie ni de vie d'aucune sorte, un temps où la terre était vraiment, en ce sens, vide et déserte. Si l'on admet la cosmogonie précédemment expliquée et conforme à la science moderne, ce que nous venons d'énoncer n'a pas besoin de démonstration ultérieure.

La géologie en témoigne à son tour, puisqu'elle démontre par la structure des roches souterraines qui se trouvent partout, que le globe entier fut autrefois incandescent, de façon qu'aucun corps organique n'aurait pu y subsister. Car même les corps composés inorganiques renfermés dans un être vivant, l'eau par exemple, se réduisent, par suite d'une chaleur bien moindre que celle du globe en fusion, à l'état de vapeur ou de gaz, et par conséquent les molécules d'un corps vivant ne pouvaient, sous pareil degré de chaleur, rester unies entre elles.

43. La vie a donc commencé à la surface de la terre déjà longtemps constituée.

Mais, 2° de quelle manière a-t-elle commencé ; d'où tire-t- elle son origine (1) ? On est surpris de voir comment certains savants antireligieux voulant a priori se passer du Créateur, ne reculent pas, sans parler de leurs pauvres raisonnements, devant des hypothèses qu'eux-mêmes n'hésiteraient pas,

(1) En supposant même la vie comme possible de toute éternité et possible aussi l'éternité du monde; puisque monde et vie sont nécessairement finis, reste toujours la question: quelle est leur cause et de quelle manière sont-ils causés ?

Au sujet de l'éternité possible du monde faisons cette seule remarque que, s'il s'agit de l'univers et de la vie tels qu'ils nous apparaissent actuellement, se développant d'une manière continue, et variant sans cesse par une succession ininterrompue d'actions vitales et d'autres mouvements mesurés par le temps, il répugne à la raison de penser qu'ils puissent être éternels.

Si par contre on se représentait un monde immobile. beaucoup de ces répugnances tomberaient d'elles-mêmes.

De là diverses réponses ont été données à la question absolue si, oui ou non, un monde éternel est possible, question qui se réduit en philosophie à celle-ci : y a-t-il impossibilité pour la créature, au moins de sa part, d'être produite de toute éternité. Albert le Grand, S[t] Bonaventure, d'autres scolastiques et la plupart des savants modernes sont pour la solution affirmative.

D'autres, avec S[t] Thomas, pensent qu'on ne peut prouver ni la possibilité ni l'impossibilité d'un monde éternel, et que la foi seule affirme que le monde a eu son commencement.

Inutile d'insister ici sur cette controverse. Car nous avons vu qu'il est établi par la foi et la raison que certainement la vie a commencé de fait, et la science prouve que son origine est même relativement récente à la surface de la terre constituée depuis un long espace de temps.

en toute autre occurrence, à rejeter comme surannées, absurdes, puériles, et certes purement gratuites et indignes d'une science sérieuse, en sorte que les incrédules, par suite de l'inanité même de leurs hypothèses, établissent malgré eux la nécessité de l'intervention du Créateur.

Par exemple, pour ne pas insister sur l'hypothèse possible mais pas du tout probable, en vertu de laquelle le globe terrestre aurait, dans son mouvement à travers les espaces, reçu des germes de vie provenant d'astres différents — hypothèse qui ne résout pas la question mais la recule, car d'où la vie était-elle venue dans ces autres astres ? — tous les matérialistes sont obligés d'avoir recours à l'hypothèse de la génération spontanée ou autogonie (αὐτογένεσις) (1).

Or, consultons la science expérimentale. Après des expériences multiples, minutieuses, faites avec la plus grande exactitude, surtout par l'illustre Pasteur, il est aujourd'hui établi que tous les êtres vivants même les plus inférieurs et les plus imparfaits, qui ont fait l'objet de l'enquête des savants, sont issus d'un germe vivant de leur espèce. Par contre, on n'a pu constater jusqu'au jour présent qu'un être vivant, si imparfait soit-il, soit autogone ou issu spontanément de la matière inerte ; aucun n'a pu être produit jusqu'ici de la

(1) La génération ne pouvant être *que la naissance d'un être vivant d'un autre être vivant*, ces termes sont impropres mais admis pour l'usage. Quelques savants emploient le mot *abiogénèse* (naissance d'un être non vivant), ou même celui d'*antigénèse* (naissance opposée à la génération).

matière brute, en l'absence d'un germe de vie, par l'application de n'importe quelles forces physiques ou chimiques de la nature.

Cette expérience posée, procédant par voie d'induction, et se basant sur le principe de la stabilité et de l'universalité des lois de la nature, on est autorisé à conclure que s'il existe des êtres vivants encore plus rudimentaires, à la limite de séparation du règne minéral d'avec le règne végétal, ces êtres ont cependant pour principe un germe vivant, quelque élémentaire soit il, et qu'il en a toujours été ainsi.

Que si l'on parvenait à découvrir les vestiges du premier specimen, par ordre chronologique, d'une série d'êtres vivants, ces vestiges prouveraient la nature et peut-être l'époque de l'apparition de cet être, mais ils ne résoudraient aucunement la question de l'origine de cet être, ni de la manière dont il est arrivé à l'existence.

Et si l'on découvrait le tout premier être vivant, le protoplasme vivant (1) le plus élémentaire, la question se poserait encore : Où ce protoplasme a-t-il puisé la vie ?

---

(1) Le matérialiste Haeckel, partisan acharné de la génération spontanée, crut à la découverte de ce protoplasme trouvé en 1868 au fond des mers, et que Huxley nomma solennellement le *Bathybius Haeckeli*.

Le triomphe fut de courte durée. Il fut démontré que ce que l'on avait pris pour l'être vivant primordial, l'intermédiaire entre la matière brute et la matière vivante, où la vie naît spontanément, n'était en réalité que des mucosités excrétées par les éponges, ou un composé inorganique, un précipité de sulfate de chaux. Ce qui fit que Huxley lui-même rit de son

Si ce protoplasme est dépourvu de vie, il faudrait démontrer comment il peut en être la source, et de quelle manière, sans aucun germe, la vie se produit en lui. Il faudrait prouver au moins le fait de cette production. Personne n'est arrivé jusqu'à présent à faire cette démonstration.

44. On pourrait objecter que rien n'est cependant démontré au sujet de l'impossibilité du passage de la matière brute à l'état de corps vivant. Examinons cette possibilité.

A cette fin comparons, à la lumière des sciences naturelles et expérimentales, les caractères des êtres vivants avec ceux des êtres non vivants, pour raisonner ensuite la chose avec le secours de la philosophie.

L'analyse chimique montre que le corps de tout être vivant est constitué par un petit nombre d'éléments toujours les mêmes : le carbone, l'oxygène, l'hydrogène et l'azote, auxquels s'ajoutent d'ordinaire le soufre et le phosphore. Ces éléments sont combinés en proportions définies, doués des mêmes forces et soumis aux mêmes lois que dans les êtres inorganiques.

Mais les physiologistes et les chimistes ne peuvent opérer que sur des cadavres afin d'en dissoudre et analyser les éléments, et d'en étudier les forces chimiques et physiques ainsi que les lois qui les régissent.

Inversement et procédant par synthèse, ils sont

Bathybius. Cette histoire fut en effet ridicule.

Que prouverait d'ailleurs au sujet de l'origine de la vie, la découverte d'un protoplasme quel qu'il soit ?

arrivés à produire artificiellement certains corps organiques de la nature, tels que l'alcool, le sucre et autres, mais de nouveau des corps privés de vie ; jamais ils n'ont réussi à produire un organisme vivant. Pareilles expériences n'atteignent donc jamais la vie.

Si nous considérons les choses au point de vue philosophique, rien d'étonnant en vérité s'il se trouve des caractères communs entre les corps des êtres vivants et les êtres inorganiques, la matière première étant l'élément universel commun à tous les corps. Mais, de même que les éléments inorganiques diffèrent entre eux et que les composés inorganiques se différencient de leurs éléments pris à part, par la forme ainsi que par la disposition de la matière à raison de cette même forme ; de même, a fortiori, la forme vivante fait-elle qu'un être vivant diffère de nature d'avec un être non vivant, et suppose-t-elle une disposition autre de la matière, de façon que cette disposition de la matière soit différente dans l'être doué de vie et dans le plastide inanimé; et que ce même plastide quand il est privé de vie ne soit soumis qu'aux seules forces chimiques et physiques, tandis que vivant, il est régi de plus par les lois spéciales de la vie.

45. C'est ce que nous allons expliquer en continuant notre étude sur les différences que l'on constate entre les êtres vivants et les êtres non vivants.

La science biologique nous apprend que le plastide vivant est composé de cellules, et que même chaque cellule possède une structure spéciale absolument nécessaire à la vie, structure très-

instable et très-variable dans chaque individu, de manière qu'il est quasi impossible de diviser mécaniquement un composé de cellules, et que certes la cellule individuelle ne peut être divisée ni même comprimée sans perdre la vie.

Par contre, les corps minéraux et inorganiques possèdent, il est vrai, une structure propre, mais stable, variant peu dans la même espèce, en sorte que les corps bruts sont pour ainsi dire mécaniquement divisibles à l'infini en parties de même nature.

De plus, les phénomènes de nutrition et d'assimilation propres aux êtres vivants, même les plus imparfaits, sont des phénomènes tout particuliers. En effet, tandis que le corps brut, quand il est soumis à la réaction chimique, perd de ce qui lui est propre lorsqu'il est modifié, et se transforme en un autre corps, le plastide vivant, sans cesse soumis à des réactions semblables, n'est ni diminué ni transformé par elles, mais conservant sa forme et sa nature propres il s'assimile les autres corps et en bénéficie pour se nourrir et pour se multiplier.

Cela étant, ne sommes-nous pas autorisé à conclure par voie d'induction que, vu la constance des lois de la nature, le corps brut, aussi longtemps qu'il sera soumis aux seules forces physiques et à la réaction chimique, continuera sans cesse à perdre du sien pour être transformé en d'autres corps et pour produire d'autres corps bruts, mais ne parviendra jamais à monter au degré de corps vivant ?

Par contre, le plastide vivant, précisément à raison de sa forme différente, supérieure aux formes

purement inorganiques et plus parfaite qu'elles, tout en restant soumis aux forces et aux lois physiques et chimiques, n'est cependant pas régi par elles seules dans son activité, mais il réagit sur elles d'une manière déterminée à lui propre, comme être vivant, et les dirige à son avantage vers sa fin propre de conservation et de nutrition, d'évolution et de multiplication.

46. D'après ce qui précède la possibilité du passage spontané d'un corps brut à l'état d'être vivant paraît déjà fort peu probable. Mais un argument bien plus efficace contre cette thèse nous est fourni par l'évolution de tout germe vivant jusqu'à ce qu'il atteigne l'état de l'individu parfait de son espèce. Le voici. N'importe quelle cellule-germe, tant petite et rudimentaire soit-elle, arrive par une transformation progressive, par des phases plus ou moins longues, à se développer en individu parfait, en vertu de lois constantes et invariables et pour une même finalité, c'est-à-dire pour la reproduction d'un individu semblable à son ascendant.

Cette évolution ne trouve sa raison suffisante ni dans les éléments chimiques dont le germe se compose, ni dans les forces physiques qui agissent sur lui. Elle est commune à tout être vivant, mais son mode est variable à l'infini puisque chaque espèce a un mode d'évolution qui lui est propre.

On peut constater dans chacune des phases de modification du germe l'action des forces physiques et celle des réactions chimiques qui s'y produisent, mais par ces *seules* forces on ne peut s'expliquer même la plus petite de ces mutations. Sûrement,

la succession des évolutions du germe ne dépend pas des forces physiques ni chimiques, puisqu'elle tend d'une manière constante vers une finalité déterminée malgré la variabilité multiple des influences subies, de sorte que cette évolution, tout en étant soumise à ces forces aveugles, s'en sert en même temps pour atteindre sa fin aussi bien que ne le ferait une cause intelligente.

Tout ceci démontre que la matière inerte diffère du corps vivant de telle sorte, qu'il faut admettre dans le corps brut l'absence, le défaut d'un principe qui l'élève au degré de corps vivant, et cette démonstration est basée sur des faits certains, résultant de l'observation et de l'expérimentation.

Au contraire, rien jusqu'à ce jour ne fait soupçonner, même de loin, la possibilité du passage du corps brut à l'état d'être vivant.

Nous disons donc en concluant : si la génération spontanée ou autogonie n'est pas impossible, elle demeure du moins dépourvue de toute probabilité.

En vérité, si nous raisonnons d'après les seules données actuellement certaines de la science, il est permis d'affirmer que semblable autogonie n'existe pas et qu'elle est très-probablement impossible.

Pour pouvoir en douter, il faut recourir à l'inconnu et à des secrets improbables de la nature.

47. Mais ne pourrait-on pas dire qu'il reste quelque doute au sujet de l'impossibilité de la génération spontanée et en appeler à l'opinion des philosophes anciens et des scolastiques qui paraîtraient avoir admis le fait de la génération spontanée, et auraient essayé d'en rendre raison ? On ne

peut penser, dira-t-on, que d'aussi grands génies aient accepté cette théorie si son impossibilité eût été manifeste.

Nous répondons qu'il est permis de douter que l'accord des anciens auteurs à ce sujet ait été aussi unanime et aussi défini qu'on veut bien le dire (1).

Mais accordons qu'il en soit ainsi. Encore faut-il bien remarquer que les savants de l'antiquité ont accepté cette opinion, de même que celle des quatre éléments et d'autres notions erronées sur les phénomènes naturels, comme une théorie que personne ne mettait en doute et que l'on admettait sans ex-

(1) Il ne nous paraît pas établi que les Anciens aient admis que des plantes et des animaux sont engendrés de la matière brute, au sens des matérialistes modernes. S[t] Augustin par exemple, croit : « que des germes occultes sont cachés dans les éléments» (*De Trinit.*, l. III, ch. 8), et il ajoute un peu plus loin : « Bien que nous ne puissions le voir, nous le conjecturons par la raison ; car, si les éléments ne possédaient une espèce de puissance semblable, comment la terre produirait-elle ce qu'on n'y a pas semé ? »

Quelques auteurs paraissent restreindre l'autogonie à la production de vers ou d'insectes dans un cadavre, ou à celle de champignons dans les plantes putréfiées ; ce qui semblerait indiquer que, dans leur pensée, le premier être vivant n'est pas né par génération spontanée.

L'opinion d'Aristote sur ce point — opinion à laquelle la plupart des Anciens en ont référé — est assez obscure, et beaucoup l'interprètent au sens que les êtres vivants ne procèdent que d'un être vivant. (Voir là-dessus FORTUNIUS LYCETUS, *De ortu animae humanae*, praes. l. I, c 50; SENNERTUS, *Hyponeuma* 5, praes. c. 2 et 6, et *De origine et natura animarum in brutis sententiae cl. theologorum in aliquot Germaniae academiis, quibus simul D. Sennertus a crimine blasphemiae et haereseos a J. Freitagio ipsi intentato absolvitur*, praec.

périmentation aucune, ou plutôt comme ayant été induit en erreur par des expériences rudimentaires et trompeuses (1).

Ces opinions fausses une fois admises, ils se sont efforcés d'en rendre raison d'une façon digne en tous points du fait erroné lui-même, c'est-à-dire par des arguments vagues et sans poids, en appelant à une influence des corps célestes très-indéterminée et que nul ne pouvait constater.

Tout cela ne prouve, en somme, rien au sujet de la possibilité de l'autogonie, question qu'ils n'ont

---

Responsio fac. theol. in acad. Argentinensi, p. 107 et sqq.).

Ce qui prouve que les auteurs anciens n'ont pas admis la génération spontanée selon la signification que lui attribuent les matérialistes modernes, c'est que ces auteurs ne considéraient pas la matière brute ni les forces de la nature inférieure comme cause efficiente de cette sorte de génération. Ils l'attribuaient aux corps célestes incorruptibles, que les uns considéraient comme animés, et les autres comme étant mus par des esprits.

(1) Nous donnons ici, par manière de récréation, un exemple de ce genre d'expérience. Nous le prenons chez Sylvestre Maure (*Quaestiones philos.*, t. III, q. 36 *de generatione*), où il veut prouver que, de même que les éléments peuvent être mus vers la forme plus parfaite de corps composés et les plantes vers la forme d'animaux, de même aussi certains corps composés bruts doivent pouvoir être mus par les corps célestes vers la forme vivante.

Il ajoute : « Jean Baptiste a Porta confirme cette théorie au moyen d'une expérience faite par lui. Ayant extrait de la terre de fondements très-profonds d'edifices, et ayant exposé cette terre au grand jour dans des lieux très-élevés auxquels des graines ne peuvent être amenées, après peu de jours des herbes de diverses natures et propres au sol napolitain y ont germé ; donc » !

pas examinée ex professo ni même songé à examiner, l'erreur de fait étant admise par eux.

Mais certes il n'en serait plus de même si, connaissant comme nous par des expériences probantes que le fait de l'autogonie n'est pas établi, qu'au contraire tous les cas, multiples et divers, qui semblaient favorables à l'autogonie en ont prouvé la fausseté, les Anciens avaient, malgré tout cela, examiné la possibilité de ce même fait et reconnu cette possibilité.

48. Cependant, direz-vous, n'est-il pas surprenant que tant d' hommes d'une intelligence géniale aient pu ignorer si grossièrement les choses de la nature, et qu'ils n'aient pas été avertis, du moins par la force de la logique, d'erreurs si manifestes pour nous? Répondre à cette question est une digression que nous ne considérons cependant pas comme superflue.

Il importe de noter que les philosophes anciens, et surtout les scolastiques, concentraient toute la puissance de leur génie sur les causes dernières et les plus élevées des choses, sur l'étude de la métaphysique et de la morale. Les Scolastiques notamment le faisaient en vue de l'explication de la doctrine catholique.

Ils s'occupaient peu de l'étude des sciences naturelles et expérimentales en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Par contre, les savants des temps modernes se sont adonnés tout entiers aux sciences naturelles, et ils ont peu brillé en ce qui concerne la philosophie et les sciences morales.

Quant à dire que la logique seule aurait dû re-

tirer les Anciens de leur erreur, si l'on veut parler de la logique formelle et des lois du raisonnement ils les ont suivies très-exactement; et celui qui penserait par exemple trouver St Thomas en défaut sous ce rapport devrait présumer qu'il se trompe lui-même en l'interprétant. Au contraire, les savants modernes qui s'occupent de sciences naturelles ne pèchent que trop fréquemment par l'absence plus ou moins grande de logique et se servent de raisonnements trop souvent défectueux.

La rectitude du raisonnement ne suffit pas pour mettre à l'abri de toute erreur, bien que le vieil adage *errare humanum est* s'applique aussi en matière de dialectique. Mais de très-bons dialecticiens se trompent parfois par défaut d'attention ou de recherches suffisantes.

Il est au pouvoir de l'homme — pouvoir physique et éloigné bien entendu — d'éviter les erreurs chacune en particulier, s'il n'énonce un jugement quelconque que lorsqu'il en est sûr d'une manière réflexe; sinon il faudrait dire que l intelligence n'est pas née pour la vérité et qu'il n'en existe pas de criterium. Il est de même physiquement possible d'éviter tout péché véniel, sinon il n'y aurait pas de péché dans l'acte qu'on ne pourrait éviter de cette manière.

Mais s'il s'agit du pouvoir moral et prochain, il n'est pas donné à l'homme d'éviter tous les péchés véniels non plus que toutes les erreurs.

Ces explications nous paraissent suffisantes pour la justification de ce que nous avons avancé.

49. On ne peut donc tirer des opinions erronées

des Anciens aucune déduction contre l'impossibilité de la génération spontanée, et notre thèse demeure très-probable et du moins moralement certaine.

Cependant il est bon de noter au sujet des opinions des Pères et des Docteurs de l'Eglise que nous avons rapportées, qu'il faut se garder de condamner trop vite, comme contraire à la foi et à la doctrine de l'Eglise, une opinion ou une hypothèse scientifique qni nous semble, du moins au premier abord, singulière, erronée ou même dangereuse.

S'il ne faut pas blâmer les Docteurs de l'Eglise d'avoir adopté les erreurs courantes de leur temps et de ne pas les avoir considérées comme contraires à la foi, telles que la génération spontanée, le passage de la matière brute à l'état de corps vivant sous l'influence des astres et des forces de la nature, etc., il ne faut pas non plus taxer d'erreur dans la foi les savants qui s'occupent de sciences naturelles lorsque leur méprise n'est pas manifeste, et que leur hypothèse est basée sur des expériences même peu concluantes et soutenue par des raisons moins probables. C'est le cas pour certaines idées nouvelles au sujet de l'origine et de l'évolution des espèces.

Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Mais les Docteurs de l'Eglise et tous les théologiens anciens qui étaient partisans de la génération spontanée reconnaissaient Dieu comme le Créateur aussi bien de la matière que des corps célestes, et comme l'auteur des forces inhérentes à ces corps et à la matière, comme le moteur premier et le

modérateur de toutes choses. Ils reconnaissaient donc que Dieu avait établi la distinction entre les choses, ainsi que nous l'avons dit, médiatement pour quelques-unes, immédiatement pour les autres.

Ces mêmes vérités sont reconnues par les catholiques modernes partisans d'une certaine évolution ou d'un transformisme modéré, ainsi que nous le constaterons plus loin.

50. Revenons à notre sujet et tirons les conclusions de cette première dissertation sur les origines de la vie.

a/ De fait et par la raison, c'est-à-dire scientifiquement, il est établi d'une manière certaine que la vie végétale et animale (ainsi que la vie intellectuelle de l'homme) ont commencé sur la terre. Et cette assertion prise dans le sens absolu, à savoir que la vie a commencé sur la terre, doit être admise aussi comme article de foi proposé par l'Eglise et manifestement enseigné dans l'Ecriture sainte.

De plus, la science et la raison établissent encore que la vie n'a paru sur la terre qu'après la création du monde inorganique et à une époque relativement récente ; à moins de recourir à des miracles qu'il ne faut pas supposer comme faits par un Dieu infiniment sage, alors qu'ils ne paraissent ni nécessaires ni utiles.

Celui qui ne souscrirait pas à ce dernier alinéa — la proposition absolue mentionnée plus haut étant maintenue — celui-là ne serait pas en opposition avec la doctrine de l'Eglise ni avec l'enseignement exprès ou authentiquement proposé de l'Ecriture sainte. Car l'Eglise n'a jamais condamné

l'opinion de l'école d'Alexandrie, de Clément d'Alexandrie et d'Origène, ni plus tard celle de S[t] Augustin qui tous, par une interprétation erronée du texte *Eccli.*, XVIII, 1, admettaient que toutes choses avaient été créées simultanément (1).

L'Eglise n'a pas non plus improuvé ni rejeté comme condamnables les diverses interprétations allégoriques et idéalistes de l'hexaméron proposées par les Docteurs d'Alexandrie et par saint Augustin, suivies et adoptées par beaucoup de Scolastiques et même par des interprètes modernes.

51. *b*/ Toute vie commencée sur la terre, ainsi que nous venons de le dire, n'y a pas débuté par la génération spontanée. La raison et la science le démontrent. Il est même certain, du moins moralement certain, que l'autogonie est impossible.

La foi n'enseigne rien sur la génération spontanée comme telle. On ne peut dire par conséquent que cette théorie soit contraire à la doctrine de l'Ecriture et de l'Eglise.

Nous disons *comme telle,* c'est-à-dire mettant de côté tout système dont fait partie la génération spontanée mais qui ne sauvegarderait pas les dogmes de foi et la doctrine de l'Eglise enseignant que l'origine, la distinction et le gouvernement de toutes choses émanent de Dieu.

Nous avons dit que l'autogonie telle qu'elle est

(1) Le texte dit : *Celui qui vit dans l'éternité a créé toutes choses ensemble* (κοινῇ) ; le mot *ensemble* ne se rapporte pas ici aux termes *a créé* mais à *toutes choses*, c'est-à-dire l'ensemble de toutes choses, pareillement toutes choses, toutes choses communément ou généralement sans exception.

admise par les Docteurs de l'Eglise et par les théologiens de l'ancienne école n'est pas en opposition avec les vérités de la foi.

Ils limitaient du reste cette autogonie aux seuls animaux imparfaits à leur sens (1), regardant les animaux parfaits comme produits immédiatement par Dieu.

Que si d'aucuns, considérant ce système comme incohérent, voulaient étendre davantage la théorie de l'autogonie, affirmant que tout être vivant, sans exception, est sorti de la matière, c'est-à-dire que tout d'abord le végétal serait issu immédiatement de la matière brute, ou même qu'un animal à l'état le plus rudimentaire aurait été produit dans la matière inerte, et que de cet animal seraient nés ensuite des animaux plus parfaits ; ou encore que l'animal imparfait proviendrait du végétal, et ainsi de suite, cette opinion pourrait encore se soutenir de deux manières différentes :

Ou bien, on confesserait que Dieu est le créateur de la matière et des forces qu'elle renferme ; qu'il est le moteur premier sous la direction duquel les êtres dont nous venons de parler se développent

(1) Ils n'appelaient pas imparfaits les plastides très-élémentaires désignés par les savants modernes sous le nom de cellules, parmi lesquelles se range la cellule simple ou *amibe*, ni les *infusoires* ou *microbes*, car les Anciens en ignoraient l'existence, ni enfin les êtres qui semblent délimiter le règne végétal d'avec le régne animal, tels que les zoophytes. Mais ces auteurs faisaient allusion aux animaux qui leur paraissaient le plus à dédaignar comme les vers, les puces, divers insectes, et aussi les batraciens, par exemple les grenouilles, et même certains mammifères tels que les souris.

par une succession graduée, en sorte que Dieu soit reconnu non seulement comme créateur mais comme auteur de la distinction des choses, au moins d'une manière médiate. Et cette façon de penser ne nous paraît en rien contraire à la doctrine de la foi, en réservant cependant formellement la vie intellectuelle et l'origine de l'homme dont nous parlerons en son lieu. Mais il peut s'ajouter à la doctrine de la génération spontanée, condamnée par la raison et par la science, d'autres erreurs sur l'origine des espèces, et il nous faudra y revenir.

Ou bien l'on peut exposer cette opinion d'une seconde façon et comme faisant partie d'un système scientifique tout différent. C'est la manière des adversaires modernes de la foi catholique dans leur théorie de l'évolutionisme universel, qui devient de la sorte impie, matérialiste et athée.

Elle a été proposée entre autres par Herbert Spencer, et elle comprend comme une de ses parties l'évolution de la génération spontanée telle que nous l'avons décrite.

52. *L'évolutionisme intégral* ou absolu ne diffère que par le nom du *monisme* matérialiste allemand (1). Ce système réduit l'origine de l'univers entier à l'unité de l'atome matériel ou de la nébuleuse

---

(1) Le *monisme* de Hæckel tire son nom de la *monère* (de μόνος seul, unique) qu'il a supposée être l'élément premier du plastide vivant, et qui n'est pas encore à l'état de cellule proprement dite, mais qui est comme l'élément de la cellule simple ou amibe sorti spontanément des atomes de la matière inerte. De cette monère dériverait d'abord la cellule viavnte

primitive d'où dériveraient toutes choses, depuis le corps le plus infime jusqu'à la vie intellectuelle avec toutes ses manifestations, et cela par des évolutions continues et successives.

Spencer en compte cinq. Prises à part elles ne sont pas toutes à rejeter ; réunies elles constituent le système du monisme ou de l'évolutionisme intégral, réprouvé et par la foi et par la raison.

D'où l'on voit combien il est important, chaque fois qu'il s'agit d'évolutionisme, de bien distinguer s'il est question de l'évolutionisme intégral et absolu ou monisme, ou bien de l'évolutionisme limité, et ensuite quelles sont les bornes que l'on fixe à cette évolution limitée.

D'après Spencer la première évolution est *astronomique* ; c'est une hypothèse très-probable à laquelle nous nous sommes nous-même rallié en expliquant la cosmogonie.

Mais avant de se livrer à des investigations au au sujet de l'évolution de la nébuleuse primitive, il convient d'en rechercher l'origine que nous, catholiques, trouvons en Dieu, au double flambeau de la foi et de la raison. Nous croyons que Dieu a été le créateur de cette nébuleuse comme il en a été le premier moteur, et comme il l'a dotée lui-même des forces nécessaires pour exécuter ses divers mouvements. Spencer n'est pas de cet avis.

---

ou amibe, ensuite un composé de plusieurs cellules ou synamibe, et, par une évolution ininterrompue et progressive, tous les êtres vivants, l'homme inclusivement. Tous les êtres vivants auraient donc une seule et même origine : un germe né lui-même spontanément de la matière inerte.

Il affirme qu'il faut en faire remonter l'origine à l'*inconnaissable*, sans quoi, dit-il, il faudrait recourir à l'une de ces trois hypothèses inadmissibles et dont la troisième est la plus absurde : ou bien que la matière existe par elle-même, ou bien qu'elle se produit elle-même, ou bien qu'elle a été créée par Dieu.

Le simple énoncé de ce système montre, comme nous l'avons dit, qu'il est athée ou ce qui revient au même qu'il renferme le panthéisme, plus exactement qu'il débute dans l'athéisme.

Il contient aussi le matérialisme, ou mieux, il en est une forme spéciale puisque selon ses adeptes rien en dehors de la matière n'existe dans l'univers, et qu'ils nient, en blasphémant, l'existence de Dieu.

Nous pourrons nous en convaincre davantage tout à l'heure.

53. La seconde évolution, toujours d'après Spencer, est l'évolution *géologique*. C'est par elle que l'écorce de notre terre s'est formée, vérité prouvée par la science d'accord avec les faits et avec la raison, et la doctrine de la foi n'y répugne aucunement.

Il n'est pas surprenant que le fait d'une certaine évolution soit raisonnablement affirmé. Car le Créateur tout-puissant et infiniment sage, en créant toutes choses leur a départi des forces et leur a donné des lois de manière à pourvoir à leur développement. Partant d'un degré infime, montant par des échelons intermédiaires jusqu'à la perfection chacune dans son genre, toutes choses se dévelop-

pent avec une variété admirable et avec un ordre parfait, de manière que le Créateur arrive à ses fins par le moyen des causes secondes et parvient à produire des effets si admirables et si grands par des moyens qui paraissent bien faibles. Il y aurait plutôt lieu de s'étonner si Dieu produisait tout par son action immédiate, comme s'il n'était pas capable de communiquer en quelque sorte une partie de sa puissance aux créatures faites par lui. . .

La troisième évolution selon Spencer est l'évolution *biologique*. Par elle, durant une longue série de siècles et par l'action des rayons solaires, les forces des êtres inanimés se seraient transformées dans les forces vitales des végétaux et des animaux.

Nous avons fait mention de cette évolution en parlant des origines de la vie, et nous en reparlerons en traitant de l'origine des espèces.

Remarquons avec soin qu'ici encore il importe de distinguer l'évolutionisme intégral ou monisme, d'avec l'évolutionisme restreint aux espèces vivantes, la vie étant présupposée. En effet, ce dernier système milite, non pour la naissance d'un être vivant de la matière inerte, mais pour l'origine commune ou la descendance commune des espèces vivantes d'une certaine souche antérieure déjà douée de vie.

Ce système est appelé aussi *transformisme,* mais il est plus exact de dire la théorie *de la descendancc commune des espèces*. Quelquefois on le désigne simplement sous le nom d'évolutionisme, mais ce nom doit s'entendre, d'après la matière

traitée, de l'évolution limitée dans le sens déterminé que nous venons d'indiquer.

Il n'est pas inutile d'ajouter que cet évolutionisme ou ce transformisme n'est pas identique avec le Darwinisme, car Ch. Darwin a essayé d'expliquer la formation des espèces par la sélection naturelle; et bien que les partisans de l'évolution ou du transformisme, ou mieux encore de la descendance commune des espèces en réfèrent aussi à cet argument de Darwin, cependant ils ne le considèrent pas comme l'argument unique et suffisant, ni même comme l'argument principal de leur thèse.

54. La quatrième évolution proposée par Spencer est l'évolution *psychologique*, en vertu de laquelle les forces vitales se changeraient en forces mentales.

La raison elle-même démontre que cette théorie est erronée et inadmissible. Elle est de plus contraire au dogme catholique. Nous y reviendrons en parlant de l'origine de l'homme.

Prenons seulement note ici que la thèse de l'évolutionisme intégral est tout à fait matérialiste puisqu'elle n'admet que la seule matière, non créée et éternelle, ou ayant une origine inconnaissable, et que de plus, en même temps qu'elle nie l'existence de Dieu, elle nie encore effrontément l'existence des esprits et de tout ce qui est de nature spirituelle.

La cinquième et la plus absurde des évolutions dont parle Spencer est l'évolution *sociologique* par laquelle, au moyen des rayons du soleil, les forces sociales des peuples et leurs différents ébranlements ou révolutions dériveraient des forces mentales.

Nous n'avons rien à ajouter ici au sujet de cette dernière évolution qui n'est du reste qu'un corollaire de la précédente, ce qui nous amènera peut-être à en dire un mot en expliquant l'origine de l'homme.

De fait, si les forces intellectuelles doivent être mises au même rang que les forces de la matière, et si on les regarde comme régies par les mêmes lois, rien ne s'oppose à ce que les rayons du soleil n'exercent aussi leur influence sur les forces mentales comme sur les forces sociales, et que toutes choses, tant dans le monde intellectuel que dans le monde religieux et moral, soient soumises à une loi fatale (1).

---

(1) Le lecteur pensera peut-être qu'il est déplorable de devoir s'arrêter à la réfutation de pareilles absurdités ; mais si l'on remarque la manière dont elles sont présentées l'utilité de cette réfutation sera aussitôt comprise.

Voici comment ces auteurs athées amènent insensiblement le lecteur vers un certain scepticisme matérialiste. Ils disent : « Les pensées et les volitions sont la résultante d'une force physique qui se dépense en les produisant..... si l'on éprouvait quelque difficulté à admettre que la pensée est produite par les rayons du soleil, on la surmonterait en considérant les opérations de l'intelligence comme des fonctions nerveuses». (Spencer, *Premiers principes*, p. 116 et p. 379).

Et encore : « Non seulement la force dépensée par le cheval attelé..... sort du même réservoir que la force de la cataracte qui se précipite ou de l'orage qui gronde, mais on peut, après tout, faire remonter jusqu'au même réservoir (le soleil) la manifestation des formes plus complexes et plus délicates (arts, sciences, lettres) que l'humanité déploie dans le corps social..... Lorsqu'on dit que les hommes sont poussés dans certaines directions par certains désirs, ce langage n'est pas figuré mais il exprime un effet physique. » (p. 221, *ibid*).

C'est ainsi que l'évolutionisme matérialiste commence par l'athéisme et aboutit au fatalisme.

Le seul monisme vrai est celui qui reconnaît comme le principe unique de toutes choses et comme leur fin dernière Dieu tout-puissant et infiniment sage. D'après la nature différente des choses, il a voulu et fait que les unes se développassent en vertu de de sa seule motion première au moyen de causes secondes ; que d'autres plus nobles et plus parfaites fussent produites par lui et mises en mouvement, lorsque c'était nécessaire, d'une manière immédiate par lui-même, et non pas seulement par l'immédiateté de sa puissance ; ou bien encore à l'heure actuelle il les crée et les meut, telles les âmes raisonnables ainsi que nous l'avons expliqué d'après la méthode scolastique, IIe partie, nos 107-120.

55. Nous touchons à la fin de ce paragraphe. Concluons donc :

c/ La vie procède immédiatement de son auteur suprême, Dieu ; il est impossible qu'elle ait été produite d'une autre manière. La vie intellectuelle procède nécessairement par création, comme nous le verrons. En ce qui concerne la vie animale et végétale dont nous avons recherché ici les origines, les végétaux et les animaux bruts ont pu être produits par Dieu autrement que par création. Et s'ils ont été créés, ils ne l'ont pas été par soi, comme ne pouvant être produits autrement, mais par contingence.

Il paraît plus conforme à l'ordonnance et au développement du monde, tels que la science et

l'expérience les établissent, et plus convenable à la toute-puissance et à la sagesse de Dieu, de penser qu'il n'a pas créé directement les végétaux et les animaux, mais qu'en temps opportun, par le moyen de causes secondes, il a tiré la forme végétative ou encore la forme sensitive de la puissance de la matière préalablement disposée par lui, et ayant reçu de lui sa dernière disposition pour en tirer cette forme ou même plusieurs de ces formes différentes dans leurs espèces, de telle sorte que Dieu a véritablement constitué les plantes et les animaux.

Ces végétaux et ces animaux produits, Dieu les a aussitôt soumis à l'influence des causes naturelles (v. IIe part., n. 109), de manière que pour leur activité, la première motion initiale de Dieu réduisant en acte l'énergie matérielle leur suffit, sans qu'une nouvelle intervention immédiate de Dieu soit nécessaire en dehors de l'intervention d'immédiateté de vertu (v. IIe part., n. 110).

Nous avons dit que Dieu a déduit la forme végétative, ou encore la forme sensitive, ou même plusieurs de ces formes de la puissance de la matière, parce que nous n'avons pas voulu empiéter sur la question qui va nous occuper maintenant au sujet de l'origine des espèces, à savoir : la vie existant, l'évolution est-elle possible et existe-t-elle de la vie végétative et de la vie sensitive, ainsi que des degrés divers de cette même vie, à des espèces différentes ?

II

De l'origine des êtres vivants

56. Il est de la plus haute importance de commencer par définir exactement l'état de la question.

En premier lieu sont hors de question, d'une part, l'origine de la vie en général ; nous avons démontré plus haut qu'il faut retenir fermement, en vertu du moins de la raison et de la science humaine, qu'elle tire son origine immédiatement de Dieu ; d'autre part, l'origine de l'homme, dont nous traiterons plus loin.

Il ne peut donc pas être question ici de l'évolutionisme intégral condamné tout ensemble par la foi et par la raison.

En second lieu, et dans les bornes que nous venons d'indiquer, nous cherchons maintenant à savoir sous quelle forme unique ou multiple Dieu a produit la vie. C'est-à-dire qu'en examinant d'une manière générale les êtres vivants nous y découvrons la vie à des degrés presque infinis. Nons remarquons aussitôt que parmi ces êtres les uns ne jouissent que de la vie purement végétative, et que d'autres sont doués d'une vie sensitive. On distingue par conséquent deux règnes dans les êtres vivants : le règne végétal et le règne animal, bien qu'à la limite de ces deux règnes se trouvent des êtres qu'il est malaisé de classer absolument plutôt dans l'un de ces règnes que dans l'autre. Mais aussi dans tous les deux les degrés de la vie s'échelonnent quasi à l'infini, depuis l'algue unicellulaire jusqu'au chêne majestueux, et depuis le microb

infime jusqu'à l'organisme le plus parfait du mammifère quadrupède.

Nous voyons encore que, d'après les perfections diverses de leur nature, les êtres vivants se propagent selon des manières différentes qui leur sont propres, de sorte que chacun dérive d'un ascendant semblable à lui-même.

Ceci posé, on demande au sujet de la production primordiale des végétaux et des animaux : Dieu a-t-il produit ou dû produire primitivement toutes ces classes d'animaux et de végétaux que nous appelons espèces et que nous voyons maintenant engendrées par leurs semblables, de manière qu'il ait, immédiatement par lui-même, tiré de la puissance de la matière ce nombre et ces espèces ou formes végétales et animales ; ou bien s'est-il contenté de déduire de la matière primitivement créée par lui quelques formes seulement, ou une seule forme végétale et une seule forme animale, ou même une forme unique, soit végétale soit animale, de manière à constituer un être ou plusieurs êtres vivants, duquel ou desquels, par une évolution continue, tous les êtres vivants aient tiré leur origine quelles que soient leurs différences actuelles? C'est toute la question.

57. Avant d'entrer en matière, notons que la discussion est libre sur le terrain ainsi défini de l'évolution limitée. L'Eglise n'a rien défini sur ce point et n'enseigne rien comme devant être cru ou rejeté.

Ainsi que nous l'avons vu en traitant de l'origine de la vie en général, pourvu qu'il demenre intangible que Dieu est le Créateur de toutes choses,

qu'il en est le premier moteur, que toutes sont conservées et gouvernées par lui, et que, en conséquence, la distinction établie entre les choses émane de lui au moins d'une manière médiate (laissant à part l'homme et les créatures purement spirituelles), la doctrine de l'Eglise est sauvegardée.

Ceux-là mêmes qui enseignent que toutes choses ont été créées simultanément, et qui interprètent l'hexaméron d'une manière idéaliste, comme le fait S[t] Augustin, ne sont pas en opposition avec les enseignements de l'Eglise. S[t] Augustin lui-même ne veut pas que toutes choses aient été créées en même temps dans leur nature et dans leur forme propres, mais bien que quelques-unes ont été produites en germe, lequel germe sous le gouvernement de la Providence divine s'est développé en temps opportun.

58. L'état de la question étant défini d'une manière nette et précise, il faut, pour la résoudre, procéder par ordre rétrospectif.

L'origine primordiale des êtres vivants qui constitue la matière de nos recherches nous étant inconnue, il ne faut pas la prendre comme base de déduction par rapport à la série d'évolutions qui nous amène jusqu'aux êtres vivants que nous connaissons. Mais, prenant comme point de départ les êtres que nous avons sous les yeux, il convient de de les observer et de remonter vers leur origine, afin de découvrir ce qu'elle est ou ce qu'elle a pu être. C'est cet ordre que nous suivrons.



Nous nous servirons encore de la même méthode que nous avons précédemment choisie en recher-

chant l'origine de la vie en général, c'est-à-dire que nous emploierons les arguments puisés dans les sciences d'observation et dans l'expérience plutôt que les raisonnements métaphysiques, sans négliger cependant ceux-ci quand ils nous paraîtront utiles.

Ainsi faisant nous rencontrerons plus facilement les argumentations de la science moderne, et nous éviterons de paraître résoudre la question a priori en négligeant les preuves tirées de la nature même des choses, nature qui a été minutieusement examinée et approfondie de nos jours.

59. Regardons donc les individus vivants que nous avons sous les yeux afin de commencer par établir des faits prouvés.

En examinant les individus semblables nés des mêmes ascendants, nous constatons que, aussi grande que puisse être leur similitude réciproque, aucun d'entre eux n'est absolument identique aux autres, de sorte qu'on peut les distinguer par une note personnelle, comme la couleur, la stature ou une forme extérieure quelconque.

Cette variété individuelle est plutôt propre aux êtres vivants qu'aux êtres inanimés, et elle est plus ou moins sensible proportionnellement à la perfection plus ou moins grande de l'organisme de ces êtres.

C'est encore un fait d'expérience que ces notes propres aux individus d'une classe d'êtres, surtout si des individus ainsi notés sont mis à part en vue de la propagation de l'espèce, se transmettent facilement aux descendants, qu'elles s'y accentuent et

augmentent, en sorte que, après quelques générations, les descendants diffèrent déjà morphologiquement de leurs ascendants.

Ceci a lieu de deux manières : ou bien les descendants ne conservent pas toujours d'une façon constante leurs notes distinctives propres mais reviennent de temps à autre à leur type ancestral, et dans ce cas les naturalistes désignent sous le nom de *variété* ceux de ces individus qui sont marqués d'un caractère propre qui les différencie d'avec leur souche. Ou bien leur caractère propre et distinctif, devenu fixe et permanent, se perpétue régulièrement dans leurs descendants ; dans ce cas cette classe nouvelle d'individus marqués d'une note fixe et héréditaire est appelée *race*.

Chacun sait qu'on est arrivé à multiplier ces races, tant dans le règne végétal que dans le règne animal, par la sélection artificielle des graines et des animaux reproducteurs ; ainsi, par exemple, on ne compte pas moins de cent quatre vingts races différentes pour les chiens seulement. Et la diversité entre ces races est si grande, que parfois elles se différencient plus entre elles par le type morphologique, physiologique et même psychologique (disons plutôt par l'instinct) qu'elles ne diffèrent d'individus d'une origine autre que la leur. Par exemple, tel chien a moins d'analogie avec tel autre chien de race différente qu'avec le loup.

Voilà le premier fait. Il existe dans les êtres une certaine variabilité ou une certaine évolution résultant surtout de la sélection artificielle dans les individus d'origine commune.

Ajoutons que les races en se croisant demeurent généralement fécondes, de sorte que des races nouvelles peuvent se produire continuellement, étant donné que les individus nés de parents de races différentes (les *métis*) peuvent se reproduire sans fin.

60. Remontant plus haut, nous trouvons que si l'on applique à la génération les individus non-seulement de race différente mais d'origine diverse bien que morphologiquement rapprochée, par exemple le cheval avec l'âne, le renard ou le loup avec le chien (et de même dans le règne végétal) il peut en naître un être *hybride,* tel que le mulet. Mais cet être hybride est généralement ou bien stérile ou rarement fécond, comme on le constate chez le mulet ; ou bien au bout de quelques générations il retourne complètement au type soit paternel soit maternel, ce qui se constate également dans le léporide, né d'un lièvre et d'un lapin.

C'est le second fait. Au moyen de la sélection artificielle on n'obtient pas, en loi générale, de variété ultérieure, c'est-à-dire que l'évolution ne se fait pas au dehors ni au delà de la race d'origine commune.

Une certaine notion de *l'espèce* peut se déduire de ce qui précède. L'espèce est une classe ou catégorie (1) d'individus semblables, bien que de

---

(1) Nous disons classe ou catégorie dans le sens générique afin que personne ne prenne le mot *classe* au sens déterminé et technique dans lequel il est employé par les naturalistes dans la classification des êtres vivants : embranchement, classe, ordre, etc.

variétés différentes ou même de races diverses, tirant leur origine d'êtres semblables et qui ne sont *indéfiniment* féconds qu'entre eux.

61. Les choses étant ainsi, on peut se demander s'il ne serait pas à propos d'invoquer maintenant l'argument d'induction que nous avons employé plus haut en parlant de l'origine de la vie.

Cet argument consisterait à dire : étant donné la constance et l'universalité des lois de la nature, si les espèces sont maintenant en général tellement fixes que des êtres semblables, du moins indéfiniment féconds, naissent d'êtres semblables seulement dans la même espèce, et qu'il ne se produit rien en dehors ni au delà de la race proprement dite, c'est-à-dire aucune espèce nouvelle, il est permis d'affirmer la même chose d'une manière absolue de toutes les espèces, à savoir de toute classe d'individus de la même race indéfiniment féconds, et de dire qu'il en a été de même depuis toujours.

Nous ne jugeons pas à propos de tirer aussitôt de ces faits une conclusion aussi absolue.

Et cela, en premier lieu, à cause de la différence qu'il y a entre la question présente et celle qui traite de la transition de la matière inerte à la vie. En admettant à plaisir la plasticité de la matière, ou si l'on veut, la possibilité de déduire de la puissance de la matière n'importe quelle forme purement corporelle soit d'êtres vivants, soit d'êtres inanimés, cependant il est toujours requis, pour arriver à déduire une forme de la puissance de la matière, qu'il existe une cause proportionnée au nouveau corps animé ou inanimé qui doit être produit. Il

faut de plus une disposition préalable de la matière, proportionnée à la nouvelle forme à déduire.

Or, lorsqu'il s'agit de l'origine de la vie, la réunion des forces physiques et chimiques ne suffit pas, ainsi que nous l'avons constaté plus haut, pour disposer définitivement la matière inerte de façon à en déduire la forme d'un être vivant. Nous avons démontré par induction que tout être vivant provient d'un être vivant. Nous avons montré de plus que la transition de la matière inerte à l'être vivant est impossible.

Mais ici, comme il est question d'un plastide déjà vivant, dans lequel la matière ne doit plus être disposée qu'en dernier ressort afin que la forme d'un autre être vivant puisse en être déduite, et cela non pas seulement au moyen des seules forces physiques mais par l'influence d'un principe vital qui est supposé exister dans le plastide, les arguments employés pour démontrer l'impossibilité de la transition de la matière inerte à la vie ne valent pas dans ce cas. Resterait du moins à examiner si des arguments semblables ont une force probante pour montrer que le changement d'un être vivant en un autre être vivant n'est pas possible ; et, supposé que ces arguments ne soient pas assez serrés lorsqu'il est question du passage d'un degré de vie à un autre degré de vie plus élevé dans un certain genre, ou du moins dans le même règne, on pourrait encore se demander s'ils sont efficaces quand il s'agit de la transition du végétal à l'animal.

D'où l'on voit que l'argument employé plus haut ne vaut pas ici d'une manière générale.

On trouve une seconde différence dans l'argument d'induction lui-même qui ne paraît pas aussi convaincant dans cette question-ci que dans la précédente.

Nous avons constaté, en effet, que l'on n'a pu encore découvrir un être vivant produit par un être dépourvu de vie. Ici, par contre, l'on ne peut nier absolument toute variabilité ou toute évolution. Et bien que nous ayons reconnu qu'en ce qui regarde les espèces leur fixité est la loi générale, il n'est pas établi, comme nous le verrons, que cette loi ne souffre pas d'exception. L'induction susdite, dans la question présente et avant un examen plus complet, serait donc une présomption plutôt qu'un argument certain contre l'évolution ultérieure, c'est-à-dire étendue aux espèces.

62. Ceci nous amène à considérer une seconde raison à cause de laquelle il ne faut pas conclure trop rapidement dans le sens indiqué plus haut. Des faits établis déjà rapportés et de la loi générale et ordinaire qui en découle, on ne peut tirer, ce semble, que la conséquence suivante : que de nouvelles espèces ne sortent pas d'espèces voisines, puisque parmi les êtres hybrides peu sont féconds, le mulet par exemple, et que les autres, comme les léporides, reviennent au type de leurs ancêtres après des générations peu nombreuses.

Aussi les partisans du transformisme ou plutôt de de l'évolutionisme (1) n'infirment pas ce que nous

(1) Nous avons remarqué au n° 53, qu'il est plus exact de se servir ici du mot évolutionisme ou système de la descendance commune que de celui de transformisme, afin que l'on

avançons, mais ils disent que, la diversité qui existe entre des individus sortis d'une même souche ayant continué à s'accentuer, de nouvelles espèces ont pu être ainsi constituées par une évolution lente et sous l'influence de causes diverses tant intrinsèques qu'extrinsèques, de telle sorte que les êtres que nous classons maintenant comme appartenant à des espèces différentes, dans le sens que nous venons d'indiquer, ont eu autrefois une souche commune.

Vous me direz peut-être que, ou bien la définition donnée de l'espèce est inexacte, ou bien, si elle est juste, il faut que l'espèce demeure tellement fixe qu'elle ne puisse jamais donner naissance à une espèce nouvelle, et qu'elle-même ne puisse pas descendre d'une espèce différente de celle qui est actuellement la sienne.

En effet, de même que dans l'étude des espèces minérales il y a deux choses qu'il importe de noter afin de bien déterminer ces espèces, à savoir la forme cristalline et la composition chimique ; de même aussi, dans les êtres vivants, il faut tenir compte, tant du type morphologique et anatomique

---

ne croie pas qu'il s'agit de transformer une espèce en une espèce voisine, par exemple de changer le loup en chien, ou de constituer une espèce nouvelle par la fusion d'espèces voisines, par exemple du cheval et de l'âne. C'est pourquoi il est injuste d'attribuer aux adeptes de l'évolution intégrale l'affirmation que l'homme descend du singe. Ce n'est pas ce qu'ils prétendent, mais ils enseignent, ce qui est tout aussi impie, que l'homme tire son origine de la même souche que le singe, et qu'il est sorti, de même que tous les êtres, de la matière inerte par une évolution continue.

que des propriétés physiologiques dont la principale est la fécondité.

Et de même encore que, dans les minéraux, la composition chimique du corps est le caractère le plus important pour en déterminer le classement, de même aussi, dans les êtres vivants, la fécondité vaut davantage que la morphologie afin d'en déterminer les espèces. Aussi, pour distinguer deux espèces morphologiquement très-voisines, la loi de l'entrestérilité suffit. C'est là la note vraiment distinctive des espèces, qu'exprime la loi formulée par Flourens : Les individus de la même espèce sont indéfiniment féconds entre eux, tandis que ceux d'une espèce différente arrivent enfin à être stériles.

Les partisans de l'évolution répliquent que la loi proposée par Flourens n'est pas absolue. Ils citent plusieurs exemples de stérilité entre des races d'origine commune (1), et cela non seulement entre des races si extrêmement distantes qu'elles ne puissent s'unir, mais même dans des races très-voisines. Par contre, les hybrides ne sont pas toujours stériles ainsi que nous l'avons dit ; il s'en trouve même, paraît-il, qui sont indéfiniment féconds (2).

---

(1) Par exemple le cochon d'Inde ne s'accouple plus avec son ancêtre du Brésil ; le chat domestique importé au Paraguay ne s'allie plus avec la forme européenne ; le lapin déposé en 1419 dans l'île Porto-Santo, près de Madère, ne se croise plus avec le lapin européen, pas même pour donner des hybrides, etc.

(2) « Des observations faites avec soin sur l'hybridation des plantes, et en particulier celles de W. Herbert, ont mon-

Du reste la loi de l'entrestérilitè s'explique sans peine. Nous savons que les êtres vivants sont en général plus féconds entre eux quand ils ne sont ni trop semblables ni trop différents. C'est pourquoi les races diverses mais voisines sont fécondes ; si elles deviennent trop différentes elles seront stériles.

En outre, entre deux races, ou si l'on veut, espèces actuellement stériles entre elles, il est possible qu'il y ait eu, et il y a dû y avoir des races intermédiaires qui se fécondaient avec les races extrêmes. Si la série complète de ces races ou espèces existait, on pourrait constater la continuité de la fécondité ; mais, les races intercalaires ayant disparu, nous ne voyons plus que la stérilité entre les races extrêmes. C'est ainsi que nous disons que

---

tré que plusieurs hybrides sont aussi féconds entre eux que les espèces souches pures. Même à l'état sauvage, on observe des formes provenant du croisement d'espèces différentes, qui ont été plus d'une fois regardées comme de véritables espèces et décrites comme telles.....

La stérilité des hybrides à l'état sauvage ne peut donc pas non plus être posée comme une loi, d'autant plus qu'on a reconnu que beaucoup d'espèces de plantes sauvages sont le résultat de croisements entre des espèces voisines. » Ainsi parle Claus (*Elém. de Zool.*, p. 182), mais il paraît être partisan de l'évolution même intégrale. Aussi d'autres savants n'admettent-ils pas ce qu'il allègue ici.

Le même auteur remarque à l'endroit cité, en parlant des animaux : « On a même observé des croisements féconds entre des espèces éloignées qui n'appartenaient pas au même genre, telles que le bélier et la chèvre, la chèvre et le bouquetin. » Mais il reconnaît que ces genres d'hybrides sont généralement inféconds.

toutes les races de chiens sont fécondes entre elles, sauf les races extrêmes. Si les races intermédiaires que nous connaissons venaient à disparaître, et si l'on ignorait l'origine commune des races extrêmes, nous dirions, sans aucun doute, que ces races extrêmes sont des espèces tout à fait distinctes, tant au point de vue morphologique qu'au point de vue physiologique.

Cependant nous avons vu qu'il existe, dans certaines races, des types tellement changés par l'action de causes diverses que, sans qu'il y ait eu des races intermédiaires, ils sont devenus si distants de la race voisine de même origine, que les deux races sont devenues également stériles. C'est le cas pour les lapins de Porto-Santo et pour les lapins européens. Faut-il affirmer que ces lapins sont de la même espèce parce qu'ils ont une origine commune, bien qu'ils soient stériles entre eux ? Ou bien faut-il dire qu'ils sont d'espèce différente parce que, tout en ayant une origine commune, ils sont stériles entre eux ?

Quoi qu'il en soit donc de la notion de l'espèce, que l'on ne peut définir exactement, la question de l'évolutionisme reste entière, et il est prouvé par de multiples indices.

Ainsi parlent les partisans de l'évolution.

63. Faut-il donc leur concéder qu'il n'est pas possible de donner une définition exacte de l'espéce, et que celle que nous avons proposée plus haut n'est pas exacte, qu'elle est arbitraire et énoncée a priori comme ils disent, n'étant pas fondée sur la nature même des choses ? Ou bien faut-il accorder

à certains adversaires de l'évolution que cette définition de l'espèce est conforme à la réalité et que, cette définition étant une fois admise, la question est jugée et l'évolution réfutée?

Remarquons d'abord que, dans la définition de l'espèce, il faut distinguer. Si cette définition s'entend dans un sens limité et non absolu, comme déduite uniquement, ainsi que nous l'avons fait, des choses évidentes que nous avons sous les yeux, cette définition est exacte et elle n'est pas arbitraire ni énoncée a priori puisqu'elle est fondée sur une certaine loi naturelle et ordinaire déduite de faits patents. Quand on y parle *de la même origine commune* des êtres par opposition à une origine différente, il ne s'agit que du présent, de ce que nous voyons à l'heure actuelle, par exemple le chien engendré par des chiens, le cheval par des chevaux, et non autrement. On ne touche pas à la question de savoir si, par hasard, cheval et chien ont eu dans une antiquité reculée la même souche ancestrale, modifiée en vertu de causes diverses, par une évolution lente et successive.

Et quand on ajoute : *qui sont indéfiniment fécondes entre elles seulement*, on nie simplement la fécondité, du moins indéfinie, des individus d'une classe avec les individus d'une autre classe que nous constatons actuellement être d'une origine différente, par exemple du chien avec le loup, du cheval avec l'âne, etc.

D'après la définition ainsi entendue, nous disons des lapins de Porto-Santo qu'ils appartiennent à la même espèce que les lapins européens.

Car tous ont certainement été engendrés par ces derniers, et ils ont par conséquent la même origine commune. Et le fait que les deux races sont maintenant stériles entre elles n'empêche pas de nier leur fécondité indéfinie avec les individus d'origine différente, comme par exemple avec le lièvre ou avec le chat.

Du reste, nous ne nions pas qu'on ne puisse, en général, affirmer d'une manière positive la fécondité entre elles de races de la même espèce. Mais il n'est pas nécessaire d'introduire cette affirmation dans la définition même de l'espèce pour que cette définition maintienne la distinction entre les espèces différentes. Nous avons vu, de plus, que les races extrêmes de la même espèce, celles des chiens par exemple, sont facilement stériles entre elles. Il n'est donc pas surprenant que parfois, par une certaine anomalie, des races voisines soient également stériles entre elles, si par le concours de causes diverses l'une de ces espèces subit des modifications telles qu'elle se différencie autant de l'autre que les races extrêmes sont différentes entre elles. Il faudrait examiner encore si, par l'action des mêmes causes, un type qui a subi un changement ne pourrait être ramené à son type primitif; par exemple si le lapin de Porto-Santo, rapporté en Europe, ne pourrait se modifier de nouveau de façon à devenir fécond avec le lapin européen.

64. Si l'on prend la définition de l'espèce au sens absolu, et non relativement au temps présent et aux faits que nous voyons actuellement; qu'on envisage l'espèce comme une certaine classe d'in-

dividus de même origine, séparée de tout temps d'une manière fixe et absolue de toute autre classe d'origine différente, et dont les individus quoique indéfiniment féconds entre eux ne le sont pas avec les autres individus d'une classe différente ; alors, en effet, la question est résolue pour ainsi dire a priori. Certains auteurs pensent que c'est la bonne manière de réfuter l'évolutionisme, et proposent l'argument sous cette forme ou sous une forme analogue :

Pour prouver leur thèse les partisans de l'évolution devraient démontrer que, dans le règne animal et dans le règne végétal, en vertu des causes qu'ils citent, peuvent être produites et ont été produites effectivement non seulement de nouvelles races dans les espèces existantes, mais aussi des espèces nouvelles; ou si l'on veut, des catégories nouvelles d'êtres dont les individus sont inféconds lorsqu'ils s'unissent avec des individus de leur catégorie originelle, ou du moins ne jouissent pas d'une fécondité perpétuelle ou indéfinie.

Or ceci ne peut être prouvé, et les expériences faites semblent établir le contraire. Donc.

On peut objecter qu'il est possible de distinguer la majeure de cet argument, et de contre-distinguer la mineure selon le double sens indiqué dans lequel on peut définir l'espèce.

Si l'on prend la définition de l'espèce dans le sens absolu, comme nous venons de l'expliquer, l'argument tient. Mais il ne tient pas si la définition de l'espèce est comprise, comme plus haut, dans

un sens restreint et plutôt relatif. Car il ne serait pas nécessaire, dans ce cas, de prouver que les individus de l'espèce ne sont pas, du moins indéfiniment, féconds dans leur union avec ceux dont nous les voyons eux-mêmes issus, pourvu qu'ils demeurent inféconds avec ceux dont nous ne constatons pas pour le moment leur descendance — nous les voyons au contraire descendre d'autres individus différents — mais avec lesquels ils ont cependant finalement une origine commune d'une souche ancienne.

Si l'on peut prouver ce dernier point d'une manière satisfaisante, l'argument apporté contre l'évolutionisme ne vaut pas.

On pourrait objecter encore qu'il est difficile de comprendre comment l'origine commune peut exister en même temps que la distinction de l'espèce, distinction pour laquelle on suppose une origine prochaine diverse.

A cela nous répondons qu'on ne peut, en effet, le comprendre si la définition de l'espèce est prise dans le sens absolu. Mais si on la prend dans le sens plus restreint que nous avons indiqué plus haut, il n'y a plus de contradiction entre ces deux choses : avoir une origine commune et être néanmoins distinct par l'espèce.

Je m'explique, prenant pour exemple les lapins. Supposez d'abord deux races inféconDes entre elles, la race européenne et celle de Porto-Santo ; par après, à la suite d'une nouvelle évolution, des races nouvelles sorties de la race même de Porto-Santo, et parmi elles deux races enfin tellememt

diverses qu'elles soient stériles entre elles ; ces dernières seront justement considérées comme étant d'une espèce différente de celle des lapins européens. Car bien que, en dernier ressort, eles aient une origine commune avec les lapins européens, cependant, d'une manière prochaine, l'origine n'est pas la même, puisque les lapins européens unis aux autres lapins demeurent stériles. Les individus de ces races ont donc la même origine mais différente de celle des lapins européens, et ils sont indéfiniment féconds avec d'autres races de Porto-Santo, mais non avec les lapins européens. Nous concluons donc qu'il est possible de donner une définition exacte de l'espèce, à l'encontre de ce que prétendent les partisans de l'évolution ; mais que cette définition posée, en lui conservant toutefois le sens que nous lui avons attribué, elle ne résout pas définitivement la question, contrairement à ce que pensent certains adversaires de l'évolutionisme

Néanmoins, cette fixité relative des espèces qui entre dans notre définition nous paraît un préjugé sérieux contre l'évolution ; jusqu'ici nous préférons la considérer comme telle, plutôt que d'en faire un argument certain qui semblerait vouloir décider la chose a priori et par une simple définition. C'est par des investigations sur la nature même des choses et par l'observation des faits que la suite montrera si cette definition peut ou doit être prise au sens absolu et décisif du procès.

Cependant que l'on ne soit pas surpris de la longueur de ce préambule au sujet de la notion de

l'espèce, car chez tous les auteurs, tant chez les partisans de l'évolution que chez leurs adversaires, il règne une grande confusion sur ce point.

Les naturalistes modernes pèchent en général par l'absence de logique, par la pénurie de notions, par la confusion et l'emploi inexact des termes, et par l'ignorance ou la négligence des règles de la dialectique.

65. Nous allons pousser maintenant plus loin nos investigations sur l'hypothèse et sur les arguments de l'évolution dans son acception limitée, c'est-à-dire la vie étant supposée d'une part, et laissant d'autre part ce qui concerne l'origine de l'homme.

Dans ces limites nous rechercherons d'abord s'il faut admettre une évolution et quelle évolution dans les espèces du même règne, soit animal, soit végétal. Si cette évolution doit être rejetée, la question est résolue. Si cette évolution est admise, il reste à rechercher ultérieurement si le passage du végétal à l'animal est possible.

Il importe de se rappeler ce qui a été dit en passant au nº 53, qu'il ne faut pas confondre le darwinisme avec le transformisme ou évolutionnisme, par rapport à l'origine des espèces. Charles Darwin n'est pas l'auteur de cette théorie de l'évolution qui avait été avancée par plusieurs de ses devanciers, et entre autres par un de ses ancêtres, Erasme Darwin.

Mais l'évolutionisme étant soutenu par beaucoup de savants à l'aide d'arguments divers, Charles Darwin l'appuie à son tour par l'indication de

causes spéciales d'évolution et par une théorie particulière (1), celle de la sélection naturelle, à laquelle nous aurons occasion de revenir.

Il s'ensuit que celui qui réfuterait ce darwinisme strictement dit n'aurait pas pour cela renversé le système de l'évolution des espèces, puisque les arguments qui combattent la théorie de Darwin ne valent pas, par là même, contre l'évolutionisme en général. C'est en confondant ces deux choses que l'on cite parfois, à tort, comme étant opposé au système de l'évolution, un auteur qui lui est au contraire favorable, et cela uniquement parce qu'il n'admet pas la théorie de Darwin et qu'il la réfute (2).

La théorie de Darwin n'est donc qu'une partie et une partie plus explorée de la vaste question de l'évolution relativement à l'origine des espèces.

Il est vrai que Darwin a imprimé une impulsion

---

(1) L'évolution intégrale ou monisme, que nous laissons hors de la question, ne paraît pas avoir été jamais professée par Charles Darwin. Certainement il a commencé par dire que toutes les espèces de végétaux et d'animaux dérivent de quelques types primitifs créés par Dieu. Plus tard, excité par ses disciples, il n'a plus fait mention de Dieu Créateur, et il a étendu l'évolution jusqu'à l'homme inclusivement. Il s'est pourtant défendu d'être athée, et il a protesté qu'il ne considérait pas l'évolution comme incompatible avec la foi en l'existence de Dieu. Tout le monde est d'accord pour reconnaître en Charles Darwin un homme d'un caractère droit et loyal, pas du tout fanatique, et un observateur très-sagace.

(2) Ainsi par exemple, Yves Delage, *Structure du protoplasme*, p. 361 et suiv., réfute l'hypothèse darwinienne alors que lui-même demeure partisan de l'évolution, expliquant d'une façon différente l'origine des espèces par évolution (p. 813-826).

nouvelle à l'évolutionisme ; mais il a profité des observations et des expériences subséquentes ainsi que des arguments qui ont été produits, de sorte que l'on a commencé à appeler aussi darwinisme la théorie évolutioniste relative à l'origine des espèces.

Les partisans de l'évolution qui ont succédé à Darwin n'ont cependant considéré la sélection naturelle que comme une cause partielle parmi les causes multiples de l'origine des espèces.

Pour éviter toute confusion, il vaudrait mieux désigner ce système moderne simplement sous le nom de théorie ou d'hypothèse de l'origine commune ou de la descendance commune des espèces.

66. Voyons maintenant sur quels faits cette hypothèse se base, et faisons la critique des arguments que l'on produit en sa faveur, y compris ceux par lesquels Charles Darwin défend sa thèse spéciale.

Afin de procéder logiquement — ce dont les naturalistes ne sont guère coutumiers — scrutons d'abord le fondement même de l'hypothèse.

Sa base première et propre n'est pas autre chose — et ne peut être autre chose — que la plasticité de l'être vivant, c'est-à-dire les manières différentes dont l'être vivant peut se développer sous le rapport morphologique, physiologique et même psychologique. La difficulté est de connaître l'étendue de cette plasticité. Nous avons vu qu'elle forme les races ; mais va-t-elle jusqu'à constituer des espèces ?

Continuant à suivre la voie logique, il convient, en second lieu, de définir d'abord le mode selon lequel les variations se produisent, c'est-à-dire les influences qui les provoquent et les lois qui les gouvernent, avant de rechercher comment une variété devient fixe et permanente et comment elle se propage et s'augmente.

On cite, comme produisant des variations, plusieurs causes diverses, tant intrinsèques qu'extrinsèques, à savoir : *l'influence du milieu* (1), jointe à une certaine faculté intrinsèque d'*adaptation* dont témoigne le mimétisme (2) et en vertu de laquelle non seulement le caractère morphologique et anatomique d'un être mais son instinct lui-même

---

(1) Voici quelques exemples entre plusieurs : L'érythrine (crête de coq) est un arbre dans le nouveau continent, elle devient une herbe dans notre climat ; le réséda, annuel chez nous, est un arbuste vivace en Egypte. Le chien, transporté dans les régions polaires, se couvre d'une chaude fourrure de poils épais ; à l'équateur, au contraire, il perd ses poils. La couleur aussi des poils ou de la fourrure change suivant les climats. Dans les pays froids de l'Amérique, le porc prend une toison laineuse. Par contre, le mouton, transporté sous un climat chaud, perd sa laine et se couvre de poils. En Guinée les moutons ont un poil clair ou noir comme les chiens, etc. L'homme lui-même, en changeant de climat, subit des variations de teint, de taille, d'ossature, etc. La formation de la race Yankee en est une preuve.

(2) Le mimétisme, qui a été examiné avec un soin spécial par R. Wallace, est cette faculté singulière par laquelle certains animaux, et particulièrement les insectes, arrivent à imiter l'apparence extérieure d'un objet quelconque ou d'un autre animal, de manière à pouvoir être confondus avec lui, afin de se dérober ainsi à la poursuite de leurs ennemis.

est modifié. Ce qu'il est facile de constater en étudiant la grande variété d'aptitudes que l'on trouve, par exemple, dans les multiples races des chiens.

Parmi les naturalistes, les uns attribuent une action plus importante à l'influence du milieu qu'à l'adaptation active de l'organisme. De ce nombre était Geoffroy-St Hilaire qui reconnaissait surtout l'influence du dehors sur l'embryon. D'autres, comme Lamarck, attribuent la plus grande efficacité dans un être vivant, déjà parfait, à la réaction de l'organisme sur le milieu. Cet auteur estime que cette adaptation et cette réaction ont une grande importance, car c'est par elles que l'organe plus fréquemment employé et avec un effort plus considérable s'accroît et se fortifie, tandis qu'un autre organe s'affaiblit et dépérit à défaut d'usage et d'exercice.

Ajoutons encore la loi dite de *corrélation*, en vertu de laquelle, lorsqu'il arrive qu'un organe est modifié, les autres organes ont coutume de se modifier également; ce qui arrive parfois à l'organisme tout entier en vertu de l'harmonie qui doit règner entre les parties du tout.

Si, par exemple, le bec d'une colombe s'allonge, ses pattes s'allongeront également; si les jambes d'un porc ou d'un bœuf sont raccourcies, leur tête aussi sera courte et tronquée.

Charles Darwin considère comme de médiocre importance tout ce qui concerne l'influence du milieu sur les êtres, puisque, dit-il, on voit dans le même milieu des modifications diverses se produire,

et que l'on rencontre des modifications identiques dans des milieux différents.

Mais lui-même dit très-peu de la *production* des variétés, et il avoue finalement que chacune des variétés a ses causes déterminantes, mais qu'il est impossible d'assigner ces causes. Personne n'a pu, en effet, jusqu'à l'heure présente définir les causes de la production des variétés.

67. En ce qui touche aux lois d'après lesquelles les variétés sont produites, la science se montre plus insuffisante encore. Ou bien les naturalistes passent ces lois sous silence, ou bien, pour les expliquer ils ont recours à l'événement fortuit, ce qui équivaut bien à la négation de l'existence de ces lois, ou du moins à l'aveu de leur ignorance de ces mêmes lois.

Plusieurs énumèrent des faits qui reviennent plus régulièrement dans la production des variétés, mais la plupart s'abstiennent avec raison de qualifier ces faits du nom de lois. Il est cependant nécessaire que de telles lois existent, surtout si l'on avance que même les espèces sont produites par évolution, puisqu'on voit un ordre parfait tant dans les parties de chaque organisme que dans les relations et les degrés des espèces entre elles.

Au surplus, pour ce qui est de la production originelle des variétés, personne n'a pu assigner une cause efficace par laquelle une variété *spécifique* soit produite sur le champ. La sélection naturelle de Darwin n'est ici d'aucun secours, car elle ne produit pas d'abord la variété, mais elle a pour but de doter la variété déjà produite de fixité,

au moyen d'une certaine force d'élimination et de conservation qui en fixe les caractères et la fait augmenter. Il n'existe aucun exemple, aucun fait qui permette de constater qu'une espèce nouvelle ait été produite immédiatement.

68. Venons en maintenant à la question du mode suivant lequel les variétés deviennent fixes et permanentes et se transmettent aux descendants en s'y accentuant, et voyons si la variété produite seulement dans les limites d'une espèce s'accentue de telle manière qu'elle produise une espèce nouvelle.

C'est ici que se place la théorie de Darwin.

Ceux qui l'avaient précédé dans la carrière, et en particulier Lamarck, attribuaient d'une façon générale et sommaire à l'hérédité la fixité, la permanence et l'accentuation des variétés.

Darwin eut le mérite d'élucider cette partie de l'évolutionisme par une analyse minutieuse et par des observations richement documentées. A-t-il vraiment réussi à démontrer que les variétés, quel qu'ait été le mode de leur production primitive, se sont affermies de manière à produire des espèces nouvelles, ou du moins qu'il leur est possible de s'accentuer suffisamment pour que la production d'espèces nouvelles soit possible?

Tous les naturalistes répondent négativement à la première partie de la question. Les partisans de l'évolution, darwinistes y compris, avouent que le fait de l'origine commune des espèces n'est pas prouvé et que les explications fournies jusqu'à présent ne sont que des hypothèses au moyen

desquelles on veut démontrer la possibilité, et même la vraisemblance et la probabili é de l'origine commune des espèces.

Quant à la seconde partie de cette question, c'est-à-dire la possibilité et la probabilité de l'origine commune des espèces telle qu'elle est expliquée par Darwin, les évolutionistes ne sont pas d'accord. Les uns embrassent sans réserve la théorie de Darwin, les autres la récusent au moins comme insuffisante.

C'est pourquoi nous nous proposons d'examiner d'abord la thèse de Darwin, et nous étudierons ensuite les autres explications des évolutionistes.

69. Les observations de Darwin portent sur deux faits principaux : 1° la plasticité des êtres vivants que nous avons expliquée plus haut et par laquelle les variétés sont produites. En vertu de cette plasticité et par suite de l'hérédité et de l'accumulation des caractères — pour nous servir des expressions des savants — ces mêmes variétés se transmettent d'une manière fixe et augmentent par la sélection artificielle. Mais 2° étant donné la disproportion qui existe entre le nombre des êtres qui naissent continuellement et le nombre de ceux qui survivent, et eu égard à la loi malthusienne (1) appliquée à l'ensemble du règne végétal et du règne animal, Darwin a constaté qu'il fallait admettre des causes de destruction très-actives, dont la princi-

---

(1) La population croît en porportion géométrique tandis que les moyens de subsistance croissent seulement en proportion arithmétique.

pale, selon lui, est la guerre continuelle que les êtres vivants se livrent entre eux. Il a donc affirmé qu'il existe une lutte que tout être vivant, cherchant sa subsistance et sa propagation, livre incessamment contre les causes physiques contraires et surtout contre les autres êtres vivants, poussés comme lui par une indigence et une passion communes à conserver leur vie et leur espèce. Il a appelé cette lutte *the struggle for life* (la lutte pour la vie).

Ces faits étant posés, Darwin a établi les principes suivants : dans cette lutte triomphe nécessairement et survit celui qui est le plus apte (non seulement le plus fort mais le plus apte n'importe à quel titre), d'où la loi qu'on appelle *loi de la survivance du plus apte.*

Donc ce que l'homme fait par la sélection artificielle la nature le fait par la susdite loi. En d'autres termes, il faut reconnaître *la sélection naturelle* (qui renferme la sélection sexuelle, les plus aptes cherchant de nouveau les plus aptes à l'œuvre de la génération). C'est par cette sélection naturelle que les parents les plus aptes transmettent continuellement, par hérédité, à leurs descendants les modifications, c'est-à-dire leurs variétés les plus aptes et les plus utiles pour la lutte, tandis que les variétés inutiles périssent facilement dans la lutte et disparaissent avec les individus les moins aptes.

Mais encore faut-il prendre en considération une autre loi, dite *loi de divergence des caractères.*

Elle repose sur ce fait : lorsque plusieurs individus de la même espèce, qui ont besoin des mêmes

choses et aspirent aux mêmes choses, sont renfermés dans un espace restreint, ils conserveront difficilement la vie. Par contre ceux qui aspirent à des choses différentes et qui ont des besoins différents y vivront sans peine. Donc plus la variété augmente dans les êtres par suite de la sélection naturelle, plus facilement aussi se multiplient les individus le plus modifiés, les autres tendant plutôt à disparaître, de sorte que leurs descendants triés ont une tendance continue à s'éloigner de leur type primitif. C'est ce qu'on désigne sous le nom de *loi de divergence*. L'effet de cette loi est, d'une part, la production de variétés plus nombreuses s'accentuant sans cesse jusqu'à la constitution de races et même d'espèces, au bout d'une durée de temps très-considérable, sous l'influence de causes diverses, à travers des milliers de générations et de siècles ; d'autre part, la destruction des races et des espèces intermédiaires en vertu de cette même loi.

La sélection naturelle procède donc de la même manière que la sélection artificielle ; mais la sélection naturelle est la plus forte des deux, d'autant plus qu'elle a comme auxilaire un temps incommensurable.

70. Telle est la théorie de la sélection naturelle ou le système de Darwin. Il paraît conçu avec sagacité et logique, et semble démontrer que l'on est fondé à croire que les résultats obtenus par la sélection artificielle, parmi les animaux domestiques, peuvent se réaliser également, chez les animaux sauvages, au moyen de la sélection naturelle telle

que nous venons de la décrire. Mais reste à résoudre toute la difficulté de l'extension de cette sélection jusqu'aux espèces, c'est-à-dire la question de savoir si cette sélection est efficace pour former des espèces nouvelles, question que les évolutionistes eux-mêmes, nous l'avons vu, ne résolvent pas tous de la même façon.

L'un d'eux, Yves Delage écrit à ce sujet (1) : « La sélection naturelle est un principe admirable et parfaitement juste. Tout le monde est d'accord aujourd'hui sur ce point. Mais, où l'on n'est pas d'accord, c'est sur la limite de sa puissance, et sur la question de savoir si elle peut engendrer des formes spécifiques nouvelles. Il semble bien démontré aujourd'hui qu'elle ne le peut pas. »

Ensuite il allègue des arguments pour prouver cette impuissance, et il conclut que la sélection n'est efficace que pour la disparition des variétés radicalement mauvaises et pour garder à l'espèce son caractère normal, en sorte que loin d'être l'instrument de l'évolution des espèces, la sélection serait plutôt la garantie de leur fixité (2). Par conséquent Delage lui-même, ainsi que les autres évolutionistes qui pensent que la sélection est inefficace pour produire l'évolution des espèces, assignent à celle-ci des causes différentes (3).

(1) *La structure du protoplasme*, p. 371 et suiv.

(2) *Op. cit.*, p. 391.

Carl Vogt va plus loin encore. Il prétend que la selection naturelle accentue non les caractères divergents mais les caractères communs, de sorte que là où il y avait anciennement deux espèces elles ont été réduites à une seule.

(3) Yves Delage, *op. cit.*, p. 813-826.

Nous ne voulons pas insister pour ne pas prolonger nos explications et il n'y a aucune nécessité de le faire. Quoi qu'il en puisse être de ces causes, toujours est-il que jusqu'au jour présent on n'a pu en présenter aucune comme étant suffisante pour produire une espèce nouvelle, et qu'il est loin d'être prouvé que l'ensemble même de ces causes soit efficace à cet effet.

Il est donc plus opportun de chercher s'il est démontré que ces causes, auxquelles sont venues peut-être se joindre dans le passé et dans des circonstances différentes d'autres causes inconnues, ont eu probablement ces effets ou ont pu les produire. En d'autres termes, s'il existe des indices ou des preuves d'où l'on puisse inférer que l'origine commune des espèces est probable ou du moins possible, quelles que soient de fait les causes de pareille évolution.

C'est pourquoi nous examinerons à présent dans leur ensemble, au point de vue critique, les indices et les arguments produits en faveur de l'évolution par les partisans du darwinisme, et, en général, de l'évolutionisme, comme aussi les raisons qui militent contre la descendance commune des espèces.

71. *En premier lieu*, les évolutionistes prétendent que toute la morphologie est une démonstration de l'origine commune des espèces. Et de fait, disent-ils, la similitude des caractères morphologiques est si grande et si universelle, par exemple chez les vertébrés, qu'il paraît clair que tous doivent descendre d'un type commun. De même, en com-

parant au point de vue anatomique les organes et les membres qui se correspondent dans les diverses espèces, on les trouve formés d'une manière tellement semblable, bien qu'adaptés à des usages différents d'après la diversité des êtres, que l'on constate qu'ils se rapportent tous à un type commun.

Or, on ne peut assigner d'autre raison à cette similitude morphologique que l'origine commune; car en appeler à l'unité de plan du Créateur ce n'est pas expliquer le fait mais bien en éluder l'explication.

On réplique avec raison que la dite similitude pourrait bien indiquer, d'une manière générale, l'origine commune des êtres semblables, ce que personne ne conteste. Les savants mêmes qui défendent la thèse de la fixité des espèces reconnaissent la similitude morphologique comme un des éléments distinctifs des espèces, puisque nous voyons la reproduction constante d'êtres semblables par des êtres semblables. Cependant ces mêmes auteurs affirment que la similitude morphologique n'est pas le criterium unique ni même le criterium principal par lequel on peut arriver à discerner l'origine commune des êtres et leur distinction spécifique.

Mais être et pouvoir être ne sont pas synonymes, et c'est une erreur d'avancer que la similitude morphologique entraîne *nécessairement* l'origine commune *des espèces*. Quel homme sensé niera que les degrés divers et ordonnés de perfection dans les êtres, et par conséquent les degrés variés de similitude entre eux n'entraînent pas

nécessairement leur descendance commune d'une même souche, mais qu'ils peuvent signifier l'unité de plan chez leur Créateur ?

Tout comme lorsque nous constatons de la ressemblance dans l'exécution d'œuvres d'art, nous en concluons, non pas nécessairement que ces œuvres ont été produites d'autres œuvres ou d'après d'autres œuvres semblables, mais qu'elles sortent de la main du même artiste ou du moins d'une même conception artistique.

Il est certain qu'il ne répugne pas à la raison de croire que Dieu a produit les espèces d'une manière immédiate; cela étant donné, même si on ne l'admet pas, il faut reconnaître que la similitude des choses s'explique parfaitement par l'unité de plan, en vertu de laquelle le Créateur aurait ramené les variétés innombrables d'êtres à l'unité en vue de la suprême beauté de l'ordre.

72. Cette unité ne doit pas être conçue comme étant produite par une simple fantaisie du Créateur, ainsi que les partisans de l'évolution semblent l'insinuer, mais il faut la comprendre comme fondée sur la nature même des choses. En conséquence, on ne devrait pas dire que les êtres vivants ne sont reliés entre eux que par un lien purement idéal ou intellectuel, mais on peut dire qu'ils sont unis par une parenté réelle, bien qu'il n'y ait pas nécessairement descendance commune d'un ou de plusieurs types primitifs.

Car il faut se rappeler qu'il y a quelque chose de commun dans tout ce qui est corporel, à savoir la matière première ; que, par conséquent, tout

ce qui est corporel renferme aussi une énergie matérielle commune, bien qu'elle soit contenue de manières diverses dans les choses différentes ; et que cette énergie y existe ou bien en puissance, c'est-à-dire latente, ou bien en acte, c'est-à-dire apparente et agissante (1). D'où l'on peut légitimement déduire l'origine commune de tous les êtres corporels, en ce sens qu'il est possible de produire de la puissance de la matière toutes les formes des choses purement corporelles.

Mais ce serait certainement un sophisme (*latius os)* d'en conclure que n'importe quelle forme peut être déduite de la puissance de la matière, quelle que fût la disposition de celle-ci et sous l'influence de n'importe quelle cause. Cette manière d'envisager les choses ferait croire que, la matière existant primitivement sous une forme quelconque, toutes les choses corporelles seraient sorties par une évolu-

---

(1) Nous avons vu déjà, en parlant de la différence entre un être vivant et un être inanimé, que le mode et la direction des forces matérielles sont, chez eux, tout à fait différents.

La même diversité se rencontre dans la plante et dans l'animal. « La chlorophylle.... qui donne aux feuilles leur couleur verte peut être très-vraisemblablement considérée comme un produit exclusif de la plante... Par suite de la présence de la chlorophylle qui joue un rôle si important chez les plantes, le mode de nutrition présente un contraste frappant chez ces dernières et chez les animaux.... La plante qui, à l'aide de la chlorophylle, crée de toutes pièces, sous l'influence de la lumière, principalement aux dépens de l'acide carbonique et probablement dans les graines de la chlorophylle des composés organiques *(assimilation)*, exhale de l'oxygène que l'animal absorbe à son tour par les organes

tion nécessaire et continue de ce premier corps ou auraient pu en sortir, tant les êtres vivants que les êtres inanimés. Tandis que — nous l'avons expliqué dans le supplément précédent — il faut supposer, pour les choses inorganiques mêmes, que plusieurs formes élémentaires ont été déduites par Dieu, d'une manière immédiate, de la puissance de la matière, créée par exemple sous la forme de l'éther, pour que le développement du monde inorganique ait été possible. Car s'il n'eût existé qu'une forme unique, un être n'ayant qu'une même action, l'évolution n'eût pu se faire.

Nous avons vu même que dans le monde organique la vie n'a pu être produite que par Dieu comme son auteur immédiat ; et là encore, s'il n'eût existé qu'un seul être vivant, aucune évolution d'espèces n'eût été possible sans une intervention nouvelle de Dieu.

---

respiratoires pour subvenir aux besoins sans cesse renaissants de la nutrition. Aussi nutrition et respiration sont-elles, dans les deux règnes, liées l'une à l'autre, mais en sens inverse. La vie de l'animal est basée sur le dédoublement de combinaisons complexes, et n'est, en somme, qu'un phénomène d'oxydation [corriger ces choses en y ajoutant ce qui a été dit plus haut du principe vital quand nous avons parlé de l'origine de la vie] par lequel les forces latentes sont transformées en forces vives (mouvement, chaleur, lumière). L'activité vitale de la plante repose, en ce qui concerne l'assimilation, au contraire sur des phénomènes de synthèse et n'est pas autre chose qu'un phénomène de réduction qui a pour résultat de transformer la chaleur, la lumière, les forces vives en forces latentes. » (Claus, *Eléments de zoologie*, p. 14).

73. Il faut donc supposer que plusieurs espèces vivantes ont été créées originairement par Dieu (1), ce que Darwin semblait avoir compris d'abord, comme nous l'avons dit; ou bien il faut reconnaître une autre intervention immédiate du Créateur dans l'évolution même.

Nous n'avons pas à examiner ici la possibilité de cette évolution des êtres vivants procédant de types primitifs divers sans une nouvelle intervention de Dieu, soit dans un même règne, soit avec passage du règne végétal au règne animal, puisque c'est l'objet de toute la discussion actuelle.

Il nous suffit d'avoir remarqué que : ou bien l'existence de plusieurs types primitifs est requise pour rendre raison des espèces actuelles, ou bien il faut admettre une nouvelle intervention divine dans l'évolution même.

Nous avons dit aussi que la similitude morphologique ne peut pas être alléguée comme démonstration de cette même possibilité, mais qu'on peut admettre, dans la question de fait, que la susdite similitude renferme un certain indice de l'origine commune sans qu'elle la signifie nécessairement et d'une manière déterminée, puisque la similitude morphologique s'explique aussi d'une autre manière.

Il est question ici du fait, et de savoir si cette évolution a eu lieu au moins probablement ; à quoi nous répondons que la similitude morphologique n'est qu'une marque douteuse de l'évolution, et

(1) C'est ce que fait remarquer aussi Piat, *La personne humaine*, cité par Guibert, *Les origines*, 2e édition, p. 159, note 2.

par conséquent nous concluons qu'à elle seule elle ne démontre rien, pas même avec probabilité.

Elle est un argument et un argument probable pour ceux-là seuls qui excluent a priori l'action de Dieu dans la constitution des espèces.

Du reste plusieurs évolutionistes matérialistes paraissent beaucoup plus préoccupés d'éliminer le Créateur par leur système que d'établir celui-ci scientifiquement (1), bien que — nous l'avons dit déjà — la théorie de l'évolution restreinte dans les limites voulues ne soit pas contraire à la doctrine de la foi.

Un argument de plus contre cette thèse c'est que, si nous arguons par induction d'après les seuls faits actuellement connus comme certains, et par lesquels il est constaté que les êtres semblables sont produits par des êtres semblables déterminés et nullement par des êtres d'une similitude plus éloignée, nous trouverons, au moins problablement, que la vérité est l'opposé de l'évolutionisme, c'est-à-dire que la similitude morphologique n'indique l'origine commune que dans des limites

---

(1) C'est ainsi que Tyndall reproche à Darwin, qu'il est inutile de vouloir diminuer le nombre des types primitivement créés, puisque l'anthropomorphisme (mot par lequel Tyndall désigne la doctrine de la création par Dieu) existe tout autant dans la création d'un nombre restreint d'êtres que dans celle d'êtres plus nombreux.

Et Yves Delage, dans son ouvrage déjà cité, p. 185, remarque avec justesse dans une note qu'il est « absolument convaincu qu'on est ou n'est pas transformiste, non *pour des raisons* tirées de l'histoire naturelle, mais *en raison* de ses opinions philosophiques. »

certaines, à savoir dans les limites de l'espèce, de même que la plasticité d'un être vivant est renfermée dans des limites semblables, ne s'étendant pas au delà de la production de races.

Du reste la similitude entre les différentes espèces est plus apparente que réelle et intime, puisque la différence entre ces espèces s'étend jusqu'aux dernières fibres et particules; ce que la saine philosophie naturelle explique d'une manière satisfaisante, précisément à raison des formes spécifiques diverses.

74. *En second lieu,* les transformistes appuient leur thèse par l'argument du dimorphisme et par celui du polymorphisme dans certaines espèces. Chez divers animaux, et particulièrement chez les insectes et autres animaux appartenant à l'échelle inférieure des êtres, on trouve une si grande différence morphologique entre les deux sexes que, si l'on ne constatait leur union et leur origine commune on serait fondé à croire qu'ils appartiennent à des espèces différentes.

Le même dimorphisme se constate aussi dans le même sexe, de manière qu'on rencontre deux formes très-distantes dans l'un ou dans l'autre sexe de la même espèce, et qu'il y a par conséquent polymorphisme.

Il existe un autre polymorphisme chez certains animaux surtout chez ceux qui vivent en société; outre les deux sexes on y trouve une ou même deux catégories d'êtres neutres, comme par exemple chez les fourmis et chez les termites. On peut voir par là, disent les évolutionistes, combien grande est

l'efficacité de l'adaptation ; elle apparaîtra d'autant plus considérable que l'on examine les causes du dimorphisme dans les insectes parasites par exemple, chez lesquels il est particulièrement developpé. Parmi ces insectes il y en a qui n'ont pas besoin de se mettre en mouvement pour se nourrir et se propager, et leurs organes de locomotion périssent tandis que d'autres organes se développent outre mesure et leur corps devient informe ; d'autres ont besoin de se déplacer, et ils conservent leurs organes de locomotion, la segmentation de la forme et l'agilité du corps. En outre, il faut remarquer que le polymorphisme est intimement lié au mode de production et d'évolution du germe et que le mode d'évolution du germe peut aussi produire le dimorphisme (1). Puisque, disent toujours les mêmes auteurs, on rencontre dans la même espèce une si grande distance morphologique, produite tant par les conditions extrinsèques auxquelles l'organisme s'adapte que causée par le mode de reproduction et d'évolution, pourquoi n'étendrions-nous pas la plasticité de l'être vivant de telle sorte que, par des causes semblables, par l'efficacité d'une évolution lente à travers les âges, au moyen de milliers

(1) Nous ne pourrions pas donner au présent argument tout le développement qu'il comporte sans entrer dans les détails de notions anatomiques et physiologiques qui ne sont pas à la portée de la généralité de nos lecteurs. Nous renvoyons pour ces notions à notre texte latin et aux ouvrages spéciaux de zoologie. Du reste notre exposé sera suffisant pour faire comprendre le raisonnement des évolutionistes et y donner la réplique.

de générations successives, de nouvelles espèces même très-distantes les unes des autres aient été produites d'une souche commune ?

Donc, ajoutent-ils, cet argument complète celui que nous avons déduit plus haut de la similitude morphologique.

En effet, comme il existe une similitude plus ou moins grande entre tous les êtres vivants, et, sous un autre rapport, une dissimilitude également plus ou moins accentuée, on peut prouver et par l'une et par l'autre l'origine commune des êtres. On la prouve directement, pour ainsi dire, au moyen de la similitude que l'on constate entre les espèces différentes ; indirectement ou médiatement, en quelque sorte, par la dissimilitude que l'on trouve entre les catégories d'une même espèce, car cette dissimilitude démontre immédiatement et directement la plasticité et la faculté admirable d'adaptation, par laquelle l'être vivant se développe avec facilité pour produire des êtres dissemblables de lui-même, bien que semblables à lui sous un autre rapport.

75. Quelle est la valeur de cet argument? Si la discussion reste dans les limites des faits constatés par des observations et des expériences contrôlées — ce qui devrait être toujours le cas, ce semble, pour les naturalistes — le dimorphisme et le polymorphisme prouvent évidemment, et par eux-mêmes, la plasticité, la faculté d'adaptation et la transformation des êtres vivants dans la même espèce. C'est évident, et les partisans de l'évolutionisme en conviennent.

Ces mêmes phénomènes confirment d'autre part

aussi ce qui a été démontré précédemment : que la morphologie seule ne suffit pas pour déterminer et distinguer les espèces, étant donné la différence de formes si considérable que l'on rencontre parfois dans une seule espèce.

Considérant en même temps l'origine du polymorphisme, c'est-à-dire comme une conséquence fréquente du mode de reproduction ; étant donné de plus — ce qu'il y aura lieu d'examiner plus loin — que les mâles et les femelles des insectes dont il est question descendent primitivement d'hermaphrodites semblables, nous répétons qu'il existe là de l'évolution, mais dans la même espèce, l'ancêtre hermaphrodite appartenant à cette même espèce.

En conséquence, d'après ces observations nouvelles et ces expériences faites, il faut reconnaître à certaines espèces une expansion peut-être plus grande qu'on ne la lui accordait autrefois, quand on se basait sur les seuls faits obvies que l'on connaissait positivement. Et ces considérations conservent la même valeur soit que les ancêtres hermaphrodites soient survivants, soit qu'ils aient disparu et qu'ils soient censés avoir existé autrefois.

76. Tout ce que l'on prétend prouver au delà, au moyen de ce même argument, doit être relégué dans le domaine des conjectures et des hypothèses pures ; certes l'on ne peut déduire, même avec probabilité seulement, l'origine des espèces du seul polymorphisme.

Il est utile de noter encore ceci.

Il y a des degrés de perfection variés et ordonnés chez les êtres vivants, tant dans le règne végétal que dans le règne animal, en remontant graduellement et dans une série pour ainsi dire non interrompue l'échelle des êtres, depuis les plus infimes jusqu'aux plus parfaits. Il se trouve donc aussi nécessairement dans les êtres vivants une similitude et une dissimilitude plus ou moins marquées par des degrés successifs. Dès lors, quoi de surprenant que les mêmes phénomènes se produisent dans le mode de production et d'évolution du germe, en sorte que ce mode soit moins déterminé ou même multiple chez les êtres inférieurs, comme la fixité y est moindre et la plasticité plus grande, tandis que chez les êtres supérieurs la génération et l'évolution suivent un mode plus déterminé et requièrent, intrinsèquement, des organes plus distincts et plus parfaits, et extrinsèquement des conditions particulières et plus fixes.

Combien est grande ici la distance qui sépare le végétal de l'animal ! Le végétal est propagé au moyen de la graine, du spore, du bourgeon et de la simple greffe, nourris par leur mère commune, la terre, sous l'influence de causes extérieures communes, telles que l'air, la lumière et la chaleur. L'animal, plus parfait, naît de parents déterminés, dans des circonstances toutes particulières et nettement définies.

C'est pourquoi, comme la similitude morphologique entre les espèces différentes et la dissimilitude dans une même espèce ne prouvent pas d'une façon déterminée leur descendance d'un type commun,

on peut en dire autant pour une similitude et une dissimilitude semblables dans la production et dans l'évolution du germe.

77. On pourrait objecter ici qu'il y a non seulement similitude et dissimilitude dans la production et dans l'évolution du germe, mais qu'il y a un acheminement d'un mode de production moins parfait vers un mode plus parfait, ce qui démontre une origine commune.

On répond à cette difficulté que cette gradation ascendante dans le mode de production et d'évolution du germe existe en effet ; mais peut-on conclure de là qu'un de ces modes dérive d'un autre mode et soit transmis par hérédité — que cela se fasse par voie de sélection naturelle ou de toute autre manière — en sorte que le mode le plus parfait se fixe dans les descendants et donne enfin naissance à des individus tellement distants les uns des autres, au point de vue morphologique, qu'ils constituent une espèce nouvelle ? Tirer cette conclusion serait se rendre coupable d'une pétition de principe semblable à celle que nous avons signalée plus haut : il existe des degrés variés de perfection dans les êtres vivants, donc ces êtres vivants sortent d'une souche commune.

Non seulement il n'est pas permis d'affirmer ainsi gratuitement cette évolution des organes, des modes de reproduction, d'évolution du germe et par conséquent des espèces (1), mais certains

(1) Cette affirmation ainsi que tout le système de l'évolutionisme en général est grandement favorable à l'exposé scientifique, c'est-à-dire à la comparaison des êtres entre eux,

faits sont là qui s'inscrivent en faux contre ces affirmations. Ainsi, on rencontre chez les végétaux et chez certains animaux inférieurs des modes multiples de reproduction dans le même individu ; et la reproduction s'y opère tout à la fois par la seule abscission d'une partie, par gemmation et par génération. Ce qui, nous l'avons vu, convient pleinement à la nature et au degré très-inférieur de perfection de ces êtres vivants. Mais quelle sélection y a-t-il ici, quelle marche progressive, quelle dérivation d'un mode à un autre qui, se transmettant par hérédité, se fixent et se développent, puisque l'ensemble, c'est-à-dire les modes multiples de propagation passent sans changement aux descendants ?

De plus, dans la génération alternante, bien loin de ce que le mode le plus parfait soit le seul transmis, nous rencontrons un cycle uniforme et constant dans lequel, à un individu sexué succèdent une ou deux générations asexuelles, après lesquelles revient le premier type sexué.

Enfin, dans les agrégations polymorphiques de certains insectes comme les fourmis, les abeilles, les termites, il arrive des faits directement opposés à la loi fondamentale de l'hérédité. Comment en

à l'unité que l'on veut trouver comme existant entre les divers êtres et à l'enchaînement des choses. C'est peut-être la cause pour laquelle beaucoup de savants se sont laissé entraîner presque inconsciemment et ont embrassé ce système sans en avoir suffisamment pesé le pour et le contre, et comme si, en dehors de l'évolutionisme, il ne pouvait exister de système scientifique. C'est ce que prétendent les matérialistes disant que l'intervention du Créateur est anti-scientifique.

effet concilier avec la loi de l'hérédité le fait que, de la même femelle et par génération sexuelle sont engendrés des êtres sexués et des êtres stériles par atrophie des organes, produite celle-ci non par une évolution lente mais sur le champ?

Darwin élude cette difficulté par une explication puérile, disant que le phénomène s'est produit d'abord par hasard, mais que les mères ayant constaté l'utilité des êtres neutres ont transmis à leurs descendants cette faculté d'en produire.

Les évolutionistes insistent cependant. On trouve, disent-ils, chez beaucoup d'êtres vivants des vestiges positifs d'organes dont l'existence, puisqu'ils sont actuellement hors d'usage, ne peut être expliquée que par le fait que ces êtres vivants sont nés d'une souche hermaphrodite autrefois commune.

Mais ceci appartient à un autre argument ou preuve générale de l'évolution tirée des organes rudimentaires. Nous en parlerons aussitôt après que nous aurons examiné la preuve que les évolutionistes empruntent au mimétisme. Nous l'ajoutons ici comme se rattachant de plus près à la morphologie.

78. *En troisième lieu*, les partisans de l'évolution en appellent donc au mimétisme en tant qu'il exhibe des variations utiles acquises, d'après eux, par l'adaptation.

Nous ne comprenons pas comment il est possible de déduire du mimétisme l'origine commune des espèces.

Que certains êtres vivants revêtent la couleur et la forme des objets qui les entourent, et qu'ils

arrivent à mimer de différentes manières les êtres vivants, cela prouve bien une faculté admirable d'adaptation, mais jamais telle qu'elle puisse produire sur le champ une espèce nouvelle. Tout le monde en convient.

Mais la question est de savoir si cette adaptation est telle que, dans des générations consécutives par la force de l'hérédité, soit par sélection naturelle soit par une autre cause, un être s'éloigne tellement du type primitif que finalement deux ou même plusieurs espèces naissent de cette première souche. Or, il est impossible d'arguer aucunement du mimétisme pour démontrer cette affirmation.

Que certains animaux simulent des objets inanimés, cela ne prouve certes pas qu'ils en descendent ni qu'ils ont avec eux une origine commune.

Qu'ils prennent la livrée d'autres animaux de manière à être presque confondus avec eux tout en restant distincts par l'espèce, cela ne prouve pas non plus une faculté d'adaptation telle qu'elle arrive à constituer des espèces nouvelles. Et même, une si parfaite adaptation continuant à persister dans une même espèce, il est permis de conjecturer qu'il n'en existe aucune qui puisse aller au delà de l'espèce.

Tout ce que nous avons dit, remarquons-le, vaut, même si l'on concède que la faculté de mimer est acquise aux êtres dont il s'agit; les évolutionistes regardent la chose comme admise et indubitable. Mais on a le droit de réclamer des preuves de cette assertion.

Qu'il existe une très-grande ressemblance exté-

rieure entre des insectes d'espèces différentes, et que cette similitude soit très-utile pour la défense d'une de ces espèces afin que son ennemi la confonde avec une espèce qu'il fuit; que, par sa forme, par sa couleur, par tout son extérieur un insecte simule une feuille, un morceau de bois sec et rugueux de manière à ce qu'il échappe aux poursuites de son adversaire; toutes ces facultés sont-elles vraiment acquises ou bien sont-elles, dès l'origine, l'œuvre de la nature? Nous nous trouvons donc toujours devant la même pétition de principe.

Les défenseurs de l'évolutionisme considèrent, il est vrai, comme acquis par adaptation tout ce qui est utile. Par exemple, que certains insectes sont munis d'un dard, que des animaux sont pourvus d'une queue, de pieds, d'organes des sens, ce sont toutes choses acquises, disent-ils, et qui résultent d'une évolution lente.

Si l'on admet cette assertion, l'argument tiré du mimétisme devient plus fort, au moins comme probable et comme confirmatif. Mais il est superflu, puisque, en concédant ce point, l'évolutionisme ne demande guère de plus ample démonstration.

79. Nous arrivons, *en quatrième lieu*, à la preuve que les transformistes tirent des organes rudimentaires ou organes témoins, ainsi qu'ils les appellent.

On rencontre assez souvent, chez beaucoup d'êtres vivants, quelques rudiments d'organes qui paraissent peu ou pas utiles et parfois même plutôt nuisibles. Ils semblent être des vestiges d'organes étiolés par atrophie. Ce sont, disent les évolutio-

nistes, des témoins irrécusables de la descendance de ces êtres d'une vieille souche dont ils ont conservé des vestiges d'organes. Il est difficile, en effet, de croire que le Créateur ait produit des choses dégradées et inutiles ou des vestiges d'organes, tandisque la présence de ces rudiments s'explique facilement par l'évolution.

A première vue cet argument paraît très-spécieux et presque inéluctable. Revenant sur ce que nous avons dit déjà, on verra que, examiné à fond, il n'est pas si irréfutable. Il importe de considérer plusieurs côtés de la question. D'abord, tous les organes rudimentaires (1) ne sont pas de même nature, ils ne sont pas tous produits nécessaire-

(1) Il est opportun d'énumérer ici les principaux : le chien, le porc, le cheval ont des doigts atrophiés et inutiles ; le pingouin, l'autruche et le casoar ont des ailes dont ils ne peuvent se servir pour voler ; chez l'aptéryx, oiseau marcheur, les ailes sont réduites à de simples moignons. L'œil pinéal placé au sommet de la tête est atrophié chez les animaux supérieurs mais il se voit encore chez certains reptiles. Les pythons et les boas ont de chaque côté de l'anus un mamelon surmonté d'un crochet qui représentent les membres postérieurs atrophiés. Chez les orvets il y a absence de membres antérieurs, et cependant on observe chez eux des vestiges d'une ceinture scapulaire et de sternum. Les mammifères mâles ont des mammelles peu développées et sans usage. On observe dans le fœtus des ruminants des incisives supérieures qui ne percent jamais, et dans le fœtus de la baleine des dents qui ne servent pas et disparaissent complètement. Chez l'homme, on signale l'atrophie des muscles moteurs du pavillon auditif, des restes de la membrane nictitante si bien développée sur l'œil des oiseaux, le système pileux, certaines dispositions du système osseux, le corps pituitaire qui est atrophié dans le cerveau de l'homme adulte.

ment par atrophie, et il est plus facile de dire que de prouver qu'ils sont inutiles.

Ainsi, bien que les ailes de l'autruche ne lui soient pas utiles pour voler, elles lui servent pour se défendre. Peut-être aussi, étendues au vent, lui sont-elles secourables pour la course. Le pingouin se sert de ses ailes comme de nageoires.

Il n'est donc pas si évident que les ailes de ces oiseaux ont été réduites par atrophie, puisqu'on peut avancer qu'elles n'ont jamais été destinées au vol; à plus forte raison il n'est aucunement prouvé que ces oiseaux descendent d'ancêtres qui volaient nécessairement. Mais la question est précisément de savoir s'il en est ainsi.

D'ailleurs, en ce qui concerne l'utilité de certains organes rudimentaires, les savants d'aujourd'hui et les évolutionistes eux-mêmes sont presque tous d'accord pour reconnaître qu'il convient de se prononcer avec prudence et d'avouer notre ignorance (1) plutôt que d'affirmer l'inutilité de ces

(1) On explique d'une façon plus ou moins complète l'usage de certains organes rudimentaires. Darwin lui-même observe que nous ignorons si tel organe rudimentaire superflu chez l'adulte n'a pas joué un rôle important dans l'embryon; par exemple le corps pituitaire, atrophié dans le cerveau de l'homme adulte, innervait le pharynx de l'enfant dans les premiers mois. Claus, en parlant des organes rudimentaires que nous avons signalés chez les orvets, dit qu'ils étaient destinés peut-être à servir au besoin de la respiration et à protéger le cœur. Et au sujet des dents dans le fœtus des ruminants et de la baleine: « Il semble bien plus vraisemblable d'attribuer à ces organes un rôle dans le développement des mâchoires que de les considérer comme complètement inutiles. » Etc.

rudiments. Cette façon de faire est d'autant plus sensée qu'il est difficile de définir exactement l'usage de certains organes non atrophiés, par exemple celui de la rate.

Ensuite l'explication de la présence d'un organe, surtout d'un organe rudimentaire, ne se trouve pas uniquement dans sa fonction ni dans son usage ; mais alors même qu'il paraît dépourvu de toute fonction active il ne faut pas en conclure de prime abord que cet organe est tout à fait inutile ou superflu. Un artiste qui mérite ce nom ne recherche pas uniquement dans l'exercice de son art ce qui est utile, mais aussi ce qui est beau et magnifique. En conséquence on peut penser justement que l'artiste suprême qui a ordonné l'univers a constitué bien des choses par raison de symétrie, de gradation, d'ordre de perfection entre les divers êtres créés, afin de produire la variété dans l'unité.

Les animaux les plus parfaits jouissent aussi du sens qui est le plus parfait de tous c'est-à-dire de la vue et se complaisent dans la beauté, en sorte que les sexes se distinguent soit par la force, soit par la beauté de la forme et de la couleur, en un mot par tout l'extérieur ; il convient pourtant qu'ils aient en commun la similitude et la symétrie des parties, même de celles qui sont appropriées à l'un des sexes pour l'usage, et ne sont conservées à l'autre sexe qu'à raison de la symétrie.

Or celui qui ne place pas l'homme au même rang que les animaux les plus parfaits, comme le font les matérialistes, mais le reconnaît pour ce qu'il est en vérité, c'est-à-dire le roi du monde subalterne

tout entier créé pour son service, celui-là saisira sûrement la force de l'argument tiré de la symétrie que nous avons apporté (1), et sera moins touché de l'objection émise par les évolutionistes — objection matérialiste et qui tend à exclure le Créateur — quand ils prétendent qu'invoquer à l'appui de notre thèse la symétrie et l'unité de plan du Créateur ce n'est autre chose que répéter le fait sans l'expliquer.

Aussi la facilité avec laquelle certains savants même catholiques acceptent cette objection est-elle bien surprenante.

80. Accordons pour le moment que les organes rudimentaires sont inutiles et proviennent de l'atrophie. Tous, encore une fois, n'étant pas de même nature comment serait-il permis de conclure d'une manière générale qu'ils sont des signes, ou, comme disent les évolutionistes, une signature de la souche primitivement commune des espèces ?

Et d'abord que, par adaptation au milieu ambiant, des organes aient péri par le non usage — par exemple les yeux chez certains animaux qui vivent au sein de ténèbres perpétuelles, soit au fond de la mer soit sur terre dans des cavernes obscures — quelle valeur probante ont ces faits s'ils se reproduisent dans la même espèce ?

Pareillement, l'on constate dans la race canine, dans la race porcine et spécialement dans les

(1) C'est-à-dire l'importance de ce que l'homme reconnaisse dans la femme une aide *vraiment semblable à lui.* Ce n'est pas sans raison que la page sacrée de la Genèse insiste si fortement sur ce point.

équidés une rétrogradation en ce sens que les doigts des membres antérieurs et postérieurs ont graduellement diminué et cessé d'exister. On l'a constaté en examinant les ossements fossiles des ancêtres de la race chevaline depuis longtemps disparus.

Mais que faut-il conclure de là ?

Pas autre chose sinon que ce qui est arrivé dans une espèce a pu arriver parallèlement dans une autre, mais toujours dans les limites de la même espèce ; car la présence ou l'absence de ces doigts ne change pas l'espèce.

Bien plus, il est permis d'en inférer, si ce recul existe, qu'il renverse du moins le système darwinien de la sélection naturelle. Car ici se constate une évolution par laquelle, non des variétés utiles, mais, comme on le suppose, des variétés inutiles et même nocives se transmettent aux descendants et augmentent chez ceux-ci en y devenant fixes. Il y a donc rétrogradation et non progrès. Ce qui s'applique également aux moignons d'ailes de l'aptéryx.

On peut en dire autant des vestiges des membres postérieurs chez le serpent python et chez le boa constrictor. Si ces vestiges indiquent une origine commune avec d'autres animaux qui ne rampent pas, il faut renoncer à l'évolution, du moins par sélection naturelle. A moins que les darwinistes ne préfèrent admettre ici une exception et reconnaître, avec certains interprètes anciens de la Bible, que ces serpents ont marché primitivement à l'aide de pieds, mais qu'ils en ont été privés et condamnés à ramper en vertu de la sentence divine, parce que le

démon s'était servi d'eux pour perdre nos premiers parents.

Mais revenons à l'évolutionisme en général, et considérons des organes rudimentaires qui paraissent, à première vue, ne pouvoir être que les vestiges d'organes autrefois complets et actifs.

Prenons par exemple l'aptéryx, muni d'un simple vestige d'ailes que nous supposons être inutiles. Supposons encore, sans cependant le concéder, qu'il est superflu d'invoquer la symétrie dans les êtres, la gradation ordonnée de leurs perfections et leur variété infinie destinées à produire la beauté de l'univers.

Omettant la sélection naturelle, qui est plutôt réfutée que prouvée par ces faits, nous demandons si l'évolution doit être admise comme ayant été opérée par une autre voie, en sorte que l'aptéryx constitue une espèce nouvelle descendant, avec une autre espèce, d'une souche commune?

Nous répondons que cette conséquence ne nous paraît nullement rigoureuse. Car il est permis de conjecturer que cette dégradation s'est produite dans la même espèce, de sorte que l'aptéryx a pu avoir primitivement des ailes complètes et actives ou du moins utiles d'une certaine manière, mais que par suite de circonstances diverses ses ailes ont péri par le non usage.

Les exemples ne manquent pas pour confirmer cette opinion.

Wollaston a découvert dans l'île de Madère plusieurs coléoptères ayant les ailes atrophiées. On l'attribue à ce que les individus aptes au vol

et volant avec les ailes déployées sont souvent entraînés par le vent et jetés dans la mer où ils périssent, tandis que ceux dont les ailes étaient imparfaites ont été sauvés de ce péril et ont pu transmettre aux descendants de la même espèce cet état rétrograde et des ailes de plus en plus mutilées par une atrophie grandissante. Remarquons soigneusement que si, dans le cas actuel, la privation des ailes est utile, cette utilité est le résultat d'un accident fortuit et pas du tout d'une tendance de la nature. De même que la production d'êtres qu'on range dans la tératologie ou catégorie des monstruosités est accidentelle et même pathologique, de même encore cette dégradation de l'aptéryx, quoique non pathologique à proprement parler, est accidentelle et utile par accident.

Ceci posé, elle ne doit et ne peut pas être attribuée à la sélection naturelle mais à une certaine évolution, et à une évolution dans les limites de la même espèce, puisque la tendance de la nature ne saurait être de produire des espèces par dégradation. Affirmer qu'il existe une évolution en vertu de laquelle des espèces nouvelles sortent d'une souche commune, et affirmer que ces espèces en sortent en rétrogradant sur leur perfection première, c'est affirmer deux choses incompatibles.

Il reste donc à faire cette remarque importante : chaque fois qu'une variation se produit, non par voie de progrès mais de recul, elle ne peut jamais arriver, par la seule force des choses, à constituer une espèce nouvelle.

81. Il est permis de conclure de tout ceci que les organes rudimentaires, bien loin de fournir une preuve et un argument en faveur de l'origine commune des espèces, renversent plutôt ce système d'évolutionisme. Car, du moment qu'on affirme que dans une espèce un organe est devenu nocif ou inutile par atrophie, on affirme que cette espèce est dégénérée; ce qui peut bien se produire dans les limites d'une même espèce, mais jamais de manière à faire naître, par voie de dégénérescence, une espèce nouvelle d'une souche primitive.

Et c'est ce que les darwinistes semblent avoir compris, eux, dont le principe fondamental de la sélection naturelle contredit ouvertement cette évolution par dégénérescence. Il en va de même pour les autres partisans de l'origine commune des espèces; car toute évolution par laquelle la nature tendrait à constituer des espèces nouvelles ne peut se concevoir comme un recul. Aussi les uns et les autres s'efforcent actuellement de démontrer plutôt l'utilité des organes rudimentaires.

On pourrait cependant insister encore en disant qu'il y a certains organes rudimentaires, maintenant inutiles et produits par atrophie, qui apportent cependant un progrès véritable chez différentes espèces. Ce sont ceux qui dénotent la division que la nature fait du travail physiologique.

Par exemple au concret, les rudiments de mammelles chez les mâles de plusieurs espèces de mammifères sont, disent les évolutionistes, des vestiges évidents d'une souche autrefois hermaphrodite,

de laquelle par une progression réelle et au moyen de la division du travail physiologique, sont sorties des espèces différentes pourvues d'organes séparés chez les individus, de sorte que l'un des sexes a conservé les vestiges des organes de l'autre.

A cette difficulté nous répondons : d'abord, que la division du travail physiologique peut exister aussi bien chez l'hermaphrodite que chez les individus où le sexe est séparé, à cette différence près que, dans le premier de ces cas, la fécondité est plus grande puisque les hermaphrodites peuvent se féconder eux-mêmes ou se féconder mutuellement. Puisque la fécondité est une perfection physique, et que l'un et l'autre sexe parfait dans un même individu conserve néanmoins parfaitement la division du travail, il faut dire que, toutes choses égales, l'hermaphrodisme est plus parfait que la division ultérieure des sexes dans les différents individus. Nous revenons donc à ce que nous avons dit plus haut.

Il est vrai que si l'on considère l'ordre et l'équilibre de l'univers, la division ultérieure des sexes et une fécondité moindre, surtout chez les animaux supérieurs, peuvent paraître opportunes et même nécessaires.

Mais cela posé nous disons, en second lieu, que du fait que l'on trouve chez l'un des deux sexes les rudiments des organes de l'autre, ce que les anatomistes attentifs constateraient, je pense, facilement, il ne résulte pas nécessairement la communauté d'origine d'une souche hermaphrodite, la chose

pouvant s'expliquer parfaitement d'une autre manière, ainsi que nous l'avons fait au n° 79. Par ailleurs, aucun partisan de l'évolutionisme n'a expliqué, à notre connaissance, comment par une simple évolution naturelle, sans intervention du Créateur, la séparation des sexes est ou peut être effectuée dans l'hermaphrodisme.

On dit que les organes dépérissent par le non usage. Mais comment peut-on imaginer des circonstances probables ou même possibles telles, que des individus se servent constamment des mêmes organes tandis que d'autres se serviraient uniquement des organes opposés?

En résumé, l'argument emprunté aux organes rudimentaires, qui à première vue paraît si spécieux, ne fournit pas même une preuve probable de la communauté d'origine des espèces.

82. Afin de ne rien omettre, on peut ajouter ici le *cinquième argument* de l'évolution des espèces en tant qu'il procède en sens inverse, c'est-à-dire allant du rudiment de l'organe à l'organe complet.

On pourrait aussi le joindre à l'argument morphologique et à l'argument embryologique dont nous parlerons bientôt, la connexion de tous ces raisonnements étant facile à saisir par la nature même des choses.

Voici donc ce cinquième argument. Les botanistes reconnaissent que les différents organes de la plante (les sépales du calice, les pétales de la corolle, les étamines et les pistils) ne sont autre chose que des feuilles transformées.

Les zoologistes disent à leur tour que le crâne des

animaux a été formé par la réunion de vertèbres transformées et plus développées, et que les mâchoires si compliquées des crustacés sont des jambes ou des pieds modifiés. Ce qui démontre, disent-ils, que ces plantes et ces animaux sortent d'une souche commune dont les feuilles, ou dont les articulations, les segments et les vertèbres que la souche possédait en plus grand nombre, sont devenus, d'après des nécessités diverses et par des changements successifs, les organes et les membres que nous voyons actuellement.

A cette assertion on peut répondre en deux mots que ce qui est affirmé gratuitement peut être nié de même. De ce que les vertèbres soient plus petites dans la queue et plus grandes en remontant vers la tête d'un animal, et de ce que le crâne lui-même soit formé de façon à paraître constitué par la soudure de certaines vertèbres plus développées, est-il permis de conclure que cet ensemble provient de l'épine dorsale d'une souche où toutes les vertèbres existaient dans une dimension uniforme et sans crâne ?

Supposons aussi que les divers organes d'une plante ne soient que des feuilles modifiées ; qui peut nous démontrer que ces organes tirent leur origine d'une souche uniquement munie de feuilles ? De plus, l'origine en question paraît impossible. Comment imaginer des animaux ou des plantes pouvant vivre avec des vertèbres ou des feuilles qui se déforment graduellement, avec le quart ou avec la moitié d'un crâne, etc. ?

On ne peut inventer de telles aberrations que par

le parti pris d'un système d'évolution préconçu.

83. Nous arrivons au *sixième* argument dit *embryologique* et cher aux évolutionistes. Nous le trouvons brièvement exposé et réfuté par T. Pesch (1) : « Ils pensent, *dit-il*, que l'évolution embryonale ou ontogénétique ne peut être expliquée qu'en disant qu'elle est une répétition des changements par lesquels naissent les espèces plus parfaites en descendant des espèces plus imparfaites ; cette évolution est appelée « phylogénétique » (loi biogénétique). Donc l'histoire de l'évolution ontogénétique n'est autre, disent-ils, que l'histoire de l'évolution phylogénétique. Ce qu'ils affirment être prouvé par ce qu'ils appellent l'admirable parallélisme qui intervient entre les diverses étapes de l'évolution ontogénétique et la série ou échelle des espèces vivantes.

A quoi l'on répond : 1° Tout individu d'une espèce supérieure devant se développer depuis l'état très-imparfait d'embryon, qu'y a-t-il de surprenant à ce qu'il participe, pendant ces périodes d'évolution, aux caractères généraux qui conviennent de même aux organismes inférieurs ?

Quoi d'étonnant ensuite si les étapes inférieures de l'évolution ontogénétique présentent une certaine ressemblance avec des espèces inférieures d'organismes ? Quoi de plus facile à expliquer si certaines notes extérieures, par lesquelles ces étapes concordent avec ces organismes, nous frappent à première vue ?

---

(1) *Instit. philosophiæ naturalis*, n° 607.

Les maîtres en ces sciences enseignent que les embryons ne renferment aucune autre similitude avec les organismes inférieurs. Ils disent de plus qu'il n'existe là qu'une certaine similitude générique que nous venons d'indiquer, et que, dès le commencement, on observe que les origines des divers organismes sont totalement différentes.

C'est ce qu'enseignaient les péripatéticiens en disant que l'homme considéré dans les étapes de l'évolution embryonnale est semblable à la brute et à la plante.

Donc la similitude, s'il en existe, entre les embryons des animaux parfaits et surtout de l'homme et ceux des animaux imparfaits ne prouve rien, si ce n'est peut-être cet enseignement de S[t] Thomas que la matière avant de parvenir aux formes plus parfaites doit passer par les imparfaites.

On répond : 2° Les êtres vivants plus parfaits, tant que dure leur évolution ontogénétique, sont destinés par leur nature tout entière à dépendre d'un autre organisme vivant de même espèce et à n'être isolés d'aucune manière. Il est donc clair comme le jour que l'évolution ontogénétique n'est pas telle qu'une évolution phylogénétique puisse lui convenir d'aucune façon.

On répond : 3° En admettant que l'évolution phylogénétique ait eu lieu autrefois, ce ne serait pas un motif de la revendiquer pour être répétée tout entière par chaque individu.

On répond enfin : 4° Que la série des évolutions, tant ontogénétiques que phylogénétiques, proposée par les évolutionistes est remplie de fictions arbitraires. »

84. La *septième* preuve de l'évolution des espèces est empruntée à la *géologie* et à la *paléontologie.*

En étudiant attentivement les diverses couches de l'écorce terrestre et les fossiles qu'elles renferment, comparant ceux-ci entre eux, on constate une augmentation constante et générale des espèces et un perfectionnement de formes plus grand à mesure que l'on approche de l'époque actuelle. Or, disent les évolutionistes, ceci ne peut s'expliquer qu'au moyen d'une évolution continue, par laquelle les espèces plus parfaites dérivent des espèces moins parfaites.

A cela on réplique : en admettant que ce fait soit dûment constaté, il prouve seulement que les êtres plus parfaits ont paru après les moins parfaits ; mais il ne peut prouver par lui-même que les êtres plus parfaits sont nés d'êtres moins parfaits. Une chose qui vient après une autre n'en dérive pas nécessairement ; il faut en avoir la preuve.

De plus, ce fait n'est pas aussi constant ni aussi universel que les évolutionistes veulent bien le dire. On rencontre déjà dans les couches cambriennes, qui renferment les premiers fossiles, tout ensemble des restes de brachéopodes, d'échinodermes et de vers.

Dans les stratifications siluriennes qui suivent immédiatement le terrain cambrien toutes les classes sont déjà représentées, à l'exception des amphibies, des oiseaux et des mammifères.

Ensuite, les espèces inférieures ne cèdent pas

la place aux espèces supérieures, mais elles continuent, même les plus imparfaites, à subsister parallèlement ; et les espèces qui ont disparu actuellement ne sont pas des moins parfaites.

85. Le *huitième* argument des évolutionistes est tiré de raisons *géographiques*, c'est-à-dire de la distribution géographique des organismes, laquelle, disent-ils, ne peut s'expliquer que par la théorie de la descendance.

Voici comment ils formulent cet argument. On rencontre dans une même région bien que dans une atmosphère, dans une température, etc. différentes, des organismes, tant fossiles que vivants, semblables entre eux par la forme, mais tout différents d'autres organismes que l'on trouve dans une région complètement séparée de la première par un obstacle naturel infranchissable, tel que l'océan, qui s'oppose à toute transmission. D'où ils concluent qu'il est nécessaire de supposer « certains centres de création » comme ils disent, en sorte qu'il soit démontré que des espèces déterminées naissent d'espèces habitant une région également déterminée, une espèce se propageant et se développant en d'autres espèces semblables en partant de ce centre, du continent vers les îles voisines, etc. Toutes choses qui concordent avec les théories de l'évolution et spécialement avec les principes darwiniens.

Ce n'est pourtant là tout au plus qu'un argument négatif de non répugnance mais qui ne prouve rien d'une manière positive. Car on peut donner une raison excellente de cette distribution géogra-

phique en disant que les divers organismes sont produits dans le milieu qui convient à leur nature. Et longtemps avant la proposition de la théorie de la descendance, les savants agitaient le sujet des centres de création.

Les transformistes eux-mêmes avouent que beaucoup de difficultés se rencontrent dans cette question où bien des points demeurent vagues et obscurs.

86. Dans ce qui précède nous avons exposé nettement les théories de l'origine ou de la descendance commune des espèces vivantes.

Nous avons parcouru ensuite les preuves ou arguments (1) par lesquels on essaie de démontrer qu'il existe en réalité une origine commune des espèces, et nous avons examiné ces arguments au point de vue critique.

Nous avons adopté cette manière de faire afin d'arriver à porter sur ces questions un jugement équitable et éloigné de tout parti pris (2). Or, nous

---

(1) Nous avons omis un argument emprunté à l'*atavisme*. Il y est dit que les individus d'une espèce plus élevée présentent des traces de certaines propriétés d'une espèce inférieure (par exemple que le crâne des hommes microcéphales ressemble à celui du singe), de même que l'on retrouve dans certains individus des propriétés qui distinguent leurs grand'parents. D'où l'on conclut que les espèces supérieures sont nées d'espèces inférieures.

Nous avons laissé de côté ce raisonnement comme par trop futile et rejeté par les savants sérieux qui regardent ces formations ou plutôt ces déformations récidives et en particulier le microcéphalisme comme des faits purement pathologiques.

(2) Voir le n° 58. D'ailleurs il est à remarquer que la question de l'évolution ne doit pas être résolue *a priori*, comme s'il s'agissait d'une propriété nécessaire de la matière.

n'avons rencontré aucun argument qui fût solidement probable ; et nous avons même noté, de temps en temps, des raisons qui militent en faveur de la thèse opposée.

Il nous reste maintenant, les yeux fixés sur les théories de la descendance commune, à examiner brièvement à la lumière des faits et des principes philosophiques, s'il est oui ou non démontré que ces théories, la darwinienne et les autres, sont destituées de fondement ou même fausses *en tant que systèmes*.

Nous conclurons ensuite, et nous indiquerons l'explication que nous regardons comme probable sur l'origine des espèces.

87. La descendance commune des espèces, comme disent les évolutionistes, doit-elle, oui ou non, être affirmée ?

Ceci est une question de fait avons-nous répondu. Or, l'examen des faits nous a démontré que cette hypothèse n'est pas probable et nous avons indiqué plusieurs raisons qui lui sont contraires.

Si nous voulons maintenant considérer les théories ou systèmes imaginés par les naturalistes et que nous avons rapportés précédemment, et soumettre ces systèmes comme tels au criterium de la raison et de la saine philosophie naturelle, nous devons commencer par poser en principe cet axiome indiscutable de la philosophie naturelle : que dans toutes choses il existe des causes finales. Non seulement dans l'ensemble de toutes ces choses il existe un ordre évident, mais cet ordre existe encore dans chaque chose prise séparément, et

chacune est régie par des lois certaines. De plus cet ordre n'est pas seulement *effectif*, ce que personne ne conteste, mais il est *intentionnel*, en sorte qu'il n'y a pas seulement des effets parce qu'il existe des causes, mais qu'il y a des causes pour l'obtention des effets.

Nous supposons cette proposition comme démontrée par la philosophie naturelle (1). Son évidence est telle qu'on ne peut la nier que par une erreur préconçue ou par préjugé. Aussi voyons-nous les matérialistes généralement tous s'inscrire en faux contre la finalité, ainsi que les partisans du monisme et de l'évolutionisme intégral. Il en est de même pour ceux qui, dans l'antiquité, n'ont pas connu l'existence de Dieu ni la création du monde, et pour tous ceux aussi qui de nos jours ne veulent pas a priori qu'on fasse mention du Créateur. Ne serait-ce pas plutôt *parce qu*'ils ne veulent pas de son intervention ? Et s'il se rencontre des philosophes ou des savants naturalistes qui, sans nier de parti pris la création, la Providence et les causes finales, croient néanmoins devoir s'abstenir de tenir compte de ces mêmes causes, c'est parce qu'ils subissent, même inconsciemment, l'influence des principes athées qui rejettent l'intervention divine comme anti-scientifique, ainsi que nous l'avons observé déjà plus haut.

Or, l'ordre téléologique apparaît surtout dans le monde organique ; et il ne faut pas regarder la

---

(1) V. par ex. T. Pesch, *Philos. nat.*, l. I, disp. II, sect. II, § I.

finalité comme purement extrinsèque, mais comme existant réellement dans les choses de la nature; c'est-à-dire qu'elle n'est pas seulement semblable à la finalité de la flèche qui est lancée au dehors par un archer, et qui, si elle est détournée de son chemin par une force extrinsèque, ne revient pas à sa direction vers le but, mais que la finalité existe réellement *dans* les choses, qui toutes tendent vers leur fin par une puissance et par un effort qui leur sont propres, de telle manière que si elles subissent un bouleversement quelconque, elles reviennent vers leur fin en vertu de leur propre puissance. D'où il est facile de voir combien d'aucuns ont tort de répugner à cette tendance finale, comme si elle était une violence extrinsèque faite au cours de la nature.

88. Tenant pour certaine cette vérité qu'il y a, dans les choses de la nature, un ordre et une finalité, on voit immédiatement qu'il faut rejeter tout système qui, ou bien nie ouvertement, ou exclut implicitement les causes finales en défendant la thèse de l'adaptation purement mécanique(1).

C'est ce que les partisans de l'évolutionisme modéré ou spiritualiste avouent eux-mêmes. Ainsi Guibert, après avoir affirmé l'ordre et la finalité des choses, continue en disant : « Cet ordre ne s'explique point par les actions du milieu, ni par la sélection naturelle, ni par les lois de croissance et de corrélation des parties: car tous ces facteurs sont

(1) Comparez T. Pesch, l. c., n. 92.

impuissants à produire une série harmonieuse, à conserver, à travers mille obstacles, l'harmonie une fois établie..... L'ordre nous apparaissant partout, dans les organes des individus aussi bien que dans les séries des espèces, nous disons que, si l'évolution a eu lieu, elle s'est faite sous la main de Dieu et suivant une loi de développement posée par lui. Cette loi peut nous être inconnue, mais elle existe. C'est précisément sous cette forme que se présente l'évolutionisme modéré ou spiritualiste (1). »

Si ce système de l'évolutionisme modéré ne répugne pas à la foi en tant que système et ne nie pas expressément le principe rationnel de la finalité que nous venons d'exposer, néanmoins la probabilité de fait lui manque ; il est même plutôt réfuté par les faits comme nous l'avons plus que suffisamment démontré.

Laissant donc de côté les théories de l'évolutionisme et en particulier du darwinisme qui sont erronées si on les étend jusqu'à la production des espèces, il convient d'ajouter maintenant, à titre de conclusion, la manière dont finalement la distinction des espèces a été produite.

Mais il ne faut pas s'attendre à une solution certaine ; car, de même que les évolutionistes avancent leur opinion comme une hypothèse pure, et que, parmi eux, les plus sensés avouent leur ignorance dans cette question très-obscure, nous aussi qui croyons devoir rejeter toute évolution

(1) *Les origines*, 2e édit., p. 144-145.

au delà des limites d'une même espèce, nous n'avons pas la prétention de rien affirmer comme établi et certain. Nous nous contenterons d'exposer les différentes hypothèses admissibles.

89. « La *première* de ces hypothèses est la théorie de la *production,* appelée inexactement par quelques-uns théorie de la *création*, car Dieu a certainement tiré les espèces, non du néant mais de la matière préexistante ; son opération doit donc être appelée *production* et non *création*, parce que créer c'est produire de rien.

Cette théorie enseigne que Dieu, l'auteur du monde, a produit séparément chacune des espèces de la matière inorganique.

Pour ce qui regarde la vérité de cette opinion, rien n'indique avec certitude qu'elle soit improbable. Car on peut résoudre l'unique objection qu'elle soulève — la multitude d'opérations divines qu'elle nécessite — en disant que cette intervention multiple de Dieu a été nécessaire ou du moins convenable pour la formation du monde, et qu'une intervention de Dieu est aussi nécessaire pour former une espèce nouvelle d'une espèce inférieure que pour en former une de la matière inorganique.

La *seconde* théorie est celle qui avance que l'auteur du monde s'est servi des espèces inférieures pour produire les espèces supérieures. Que faut-il penser de cette opinion ?

Elle ne renferme rien d'absurde ni d'inepte, puisqu'il ne semble pas contraire à la sagesse de Dieu d'avoir tiré les nouvelles espèces de celles qui existaient déjà.

La *troisième* théorie est celle de la *transformation*. Elle enseigne que toutes les espèces actuelles ont été, il est vrai, produites par Dieu, mais dans une manière d'être plus imparfaite que leur état présent. Qu'elles se sont graduellement modifiées au moyen d'une force naturelle intrinsèque durant une longue série de siècles chacune dans sa sphère propre, et qu'elles ont été revêtues successivement de formes variées jusqu'à ce qu'elles aient atteint leur état présent.

Cette affirmation n'est pas non plus dépourvue d'une certaine apparence de vérité, car elle explique facilement la similitude graduée des espèces fossiles qui se succèdent, la gradation ascendante des diiférentes espèces à travers les âges, leur distribution géographique et l'influence du milieu dans lequel elles vivent, c'est-à-dire celle des circonstances extérieures telles que l'atmosphère, la qualité de l'air, la lutte pour existence, l'usage ou le non usage des organes, et tout ce que les darwinistes apportent ordinairement à l'appui de leur théorie.

Rien non plus ne s'oppose à cette assertion du côté de la chose même. Effectivement, la nature a, en général, coutume de produire dans les individus un effet ascensionnel qui les fait monter sans cesse de l'imparfait au plus parfait jusqu'à ce qu'ils redescendent. Il ne répugne donc aucunement à la raison d'admettre que la même voie a été suivie dans la formation des espèces ; en d'autres termes que les espèces se sont développées, dans le cours des âges, chacune dans ses limites pro-

pres, comme l'individu se dèveloppe dans le cours de sa vie (1). »

III

De l'origine de l'homme

90. Nous avons excepté l'homme dans nos recherches au sujet de l'origine des espèces.

C'est de son origine que nous voulons parler ici. La question est de loin la plus importante et celle qui touche de plus près à notre sujet ; mais il nous sera permis de la résoudre beaucoup plus brièvement après tout ce que nous avons exposé plus haut.

Et d'abord, nous laissons de côté les défenseurs de l'évolutionisme intégral, et en général les adeptes du matérialisme qui regardent l'homme comme un pur animal, plus parfait que les autres mais n'en différant pas essentiellement, c'est-à-dire n'ayant pas d'âme spirituelle et immortelle.

Nous ne nous arrêterons pas à réfuter le matérialisme. Nous plaçons ailleurs, et non sans motif, la démonstration inéluctable, tant philosophique que théologique, de la véritable nature de l'homme, formée par une union spéciale d'une âme spirituelle avec un corps.

Une fois cette doctrine démontrée et admise, on en déduit sur le champ que l'origine de l'homme, pour ce qui regarde l'âme, doit être attribuée im-

---

(1) Mgr Lambrecht, *Theol. dogm. specialis*, L. III *De Deo creatore*, etc. (œuvre inachevée) p. 409-410.

médiatement à Dieu, puisque l'âme spirituelle ne peut être produite que par création et qu'elle ne peut être unie au corps que par Dieu immédiatement.

Par là même l'*homme*, quel que soit le mode de production de son corps, est dit tenir son origine immédiatement de Dieu, et c'est ce qu'il faut affirmer, comme l'atteste la raison d'accord avec la foi.

91. La foi et la science ne définissent pas avec la même certitude ni aussi promptement l'origine et le mode de production du corps de l'homme.

Personne ne prétend que le corps de l'homme ait été créé immédiatement bien que par contingence, et l'auteur de la Genèse enseigne en termes exprès que ce corps a été tiré par Dieu de la matière préexistante.

Parmi les catholiques, les uns s'attachant au sens littéral de l'Ecriture soutiennent que le corps d'Adam a été formé du limon de la terre, c'est-à-dire d'éléments matériels, et que le corps d'Eve a été tiré immédiatement par Dieu du corps d'Adam, selon la doctrine traditionnelle.

Les autres, partisans de l'évolutionisme modéré, prennent un chemin différent et prétendent que Dieu s'est servi, pour former le corps d'Adam, d'un certain organisme animal préparé par l'évolution, dans lequel Dieu a mis une âme raisonnable. La plupart limitent cette évolution de manière à dire que Dieu a dû parfaire immédiatement lui-même ce corps animal produit par l'évolution, et lui donner une certaine forme et une certaine per-

fection dernière en y introduisant l'âme ; parce que, disent-ils, il n'est pas possible qu'aucun corps produit par l'évolution de la nature ait eu la forme humaine propre et parfaite. Ce que du reste Russel Wallace, qui avec Darwin a développé et défendu le mieux la théorie de la sélection naturelle, affirme pouvoir se démontrer scientifiquement (1).

92. Quant à nous, nous avons montré plus haut qu'aucun des systèmes de l'évolutionisme ni du darwinisme ne paraît probable. Nous avons même donné plusieurs arguments solides contraires à ces théories.

Nous concluons donc, sans hésitation, que l'antique doctrine traditionnelle peut à bon droit être conservée. Par cette doctrine on affirme que l'homme tout entier tire son origine immédiatement de Dieu, par création quant à l'âme, et quant au corps par sa production d'éléments matériels préexistants créés par Dieu.

Il ne nous est pas possible d'interpréter d'une autre manière le texte sacré de la Genèse, qui indique si soigneusement la formation et la produc-

---

(1) Voyez son argumentation dans *Les Origines* de Guibert, 2e éd., p. 204 et ss. — Dans ce même ouvrage, p. 207 et ss. se trouve un argument *ad hominem* développé par de Quatrefages, adversaire de l'évolutionisme, et par lequel celui-ci démontre que, des principes même de l'évolutionisme — en les acceptant comme certains — on déduit par voie logique une conclusion opposée à cette théorie pour ce qui est de l'homme, c'est-à-dire opposée à la descendance animale de l'organisme humain.

tion immédiate, par Dieu, du corps d'Adam et d'Eve. Cependant nous ne voulons pas urger la lettre du texte au point de dire que l'Auteur sacré a voulu affirmer réellement le mode matériel de la production de l'homme, de façon que Dieu aurait agi à la manière d'un potier qui pétrit l'argile.

Mais nous répétons, selon l'interprétatton que nous avons donnée précédemment, que Dieu a vraiment produit l'homme immédiatement même quant au corps, quel qu'ait été le mode d'opérer matériel, physique et sensible, ce qui importe peu à la question.

Nous avons dit aussi que Dien a fait de la femme non une créature inférieure, une esclave, un instrument de débauche ni une espèce de chose appartenant à l'homme, telle que les peuples anciens ne la considéraient que trop souvent, mais qu'il l'a destinée à être la compagne de l'homme, à vivre à son côté, à être une aide vraiment semblable à lui, chair de sa chair et os de ses os.

Quant aux détails bibliques pris dans un sens plutôt matériel que littéral, on peut dire avec raison qu'ils appartiennent à la manière de s'énoncer, et ont été employés de préférence afin de pouvoir s'adapter aux intelligences les plus simples et les moins cultivées de tous les temps.

93. Cependant nous ne voulons pas affirmer que l'hypothèse de l'évolutionisme modéré, surtout lorsqu'il est circonscrit dans les limites précédemment définies, mérite une censure au point de vue de la doctrine de la foi. Certains catholiques, nous l'avons vu, embrassent cette hypothèse;

et bien des exégètes et des théologiens considèrent cette question, dans les limites définies plus haut, comme appartenant à la libre discussion. Il faut reconnaître cependant qu'au seul point de vue de la raison cet évolutionisme modéré s'étaye sur des arguments de nulle valeur.

Ses partisans invoquent d'abord des raisons de convenance que Guibert résume ainsi : « Dans cette hypothèse, il y aurait une certaine grandeur à considérer le corps humain, qui est le plus parfait des organismes, comme le bourgeon terminal de l'évolution des êtres vivants, comme le terme qu'attendait le Créateur pour donner à la nature son maître intelligent. On comprend mieux alors les relations physiques de l'homme avec le reste de la nature ; on voit tous les êtres enchaînés en un tout harmonieux. Les millions d'êtres qui ont disparu avant l'arrivée de l'homme auraient une raison d'être, si on les considérait comme les éléments d'un arbre puissant au sommet duquel Dieu devait cueillir l'organisme humain (1). »

Nous ne voyons pas bien en quoi Dieu se montrerait moins grand pour avoir produit l'homme immédiatement, après lui avoir préparé un royaume comme au souverain visible de la création. Nous comprenons moins encore pourquoi le fait d'avoir été créé par Dieu immédiatement ne serait pas pour l'homme la plus noble des prérogatives.

Les relations physiques de l'homme avec les créatures inférieures s'expliquent tout aussi facile-

(1) *Les origines*, p. 203.

ment selon notre manière de voir qui n'est nullement opposée à l'harmonie de l'univers. Cette opinion maintient l'union du monde matériel et du monde spirituel dans la personne de l'homme ; et celui-ci, étant matériel quant au corps, aurait donc reçu immédiatement de Dieu un organisme animal très-parfait, par lequel il participe à la nature des autres animaux, mais les surpasse en même temps. De même, les différentes espèces d'êtres auraient reçu de Dieu, chacune dans son degré, un organisme moins parfait et par conséquent plus perfectible dans les limites de chaque espèce, plus sujet que l'organisme humain à une évolution ou à une transformation quelconque. Pour ce qui concerne les millions d'espèces (1) qu'on dit avoir disparu, la raison de cette disparition nous paraît facile à expliquer — qu'on admette ou non une évolution quelconque — par le fait qu'elles ont pu avoir leur utilité en d'autres temps et en d'autres circonstances, comme il a pu se faire qu'au moment de l'apparition de l'homme sur la terre elles eussent été inutiles ou même nuisibles.

94. Les partisans mêmes de l'évolutionisme

---

(1) N'y-a-t-il pas exagération à parler ici de *millions* ? Où sont les millions de fossiles retrouvés d'espèces dûment constatées comme disparues ? Il faut d'autant plus de prudence pour affirmer ces disparitions, qu'on retrouve parfois vivantes des espèces traitées autrefois d'éteintes. C'est le cas, par exemple pour l'okapi trouvé vivant au Congo et dont on peut voir un exemplaire empaillé au musée du jardin zoologique d'Anvers.

modéré ou spiritualiste, et ceux qui sont portés à l'accepter, comme Guibert (1), avouent que ces raisons de convenance n'ont qu'une médiocre valeur, mais ils prétendent que d'autres arguments sont d'un plus grand poids, surtout celui que l'on tire de la présence des organes rudimentaires.

Nous n'avons plus à nous y arrêter ayant longuement discuté la valeur de cet argument. Mais ici se place une observation particulière à l'homme. C'est que l'artiste souverain, lorsqu'il créa l'organisme humain, le plus parfait de tous, s'est proposé avec raison et avant tout, non seulement l'utilité mais la beauté de son œuvre. De plus, cet organisme étant destiné à être gouverné par une âme douée d'intelligence et de volonté, Dieu a voulu qu'un plus grand nombre d'organes, surtout d'organes moteurs, fussent employés, je dirais volontiers moins automatiquement, que par les autres animaux ; et, en ce qui regarde les fonctions utiles et les opérations du corps, qu'elles fussent plus dépendantes, chez l'homme, de la raison et de la volonté, avec le secours d'organes corporels plus parfaits, comme les mains par exemple.

Dieu a laissé également à la raison humaine le soin de pourvoir, dans certains cas, à des besoins auxquels il a veillé lui-même pour les animaux privés de raison.

On comprend, en tenant compte de toutes ces choses, que les organes et les parties du corps que

(1) Voir l'ouvrage cité, p. 203 vers la fin et p. 213.

les évolutionistes regardent comme rudimentaires(1) chez l'homme, ne doivent pas être attribués à l'atrophie qui se serait produite chez une espèce animale dont l'homme descendrait.

Il importe d'ajouter, ce que nous savons par la foi seule, que l'homme a été créé dans un état d'intégrité, et qu'il est tombé par sa faute dans son état présent. Or, dans cette condition primitive ses nécessités étaient beaucoup moins grandes, et par contre son empire sur le corps beaucoup plus parfait. Et si Dieu, dans l'état réhabilité de l'homme, n'a pas jugé bon de lui rendre cet empire, et si cependant il ne lui a pas enlevé ses nécessités et ses besoins, c'est que Dieu a disposé les choses de cette façon pour d'excellents motifs que nous avons indiqués.

Une dernière raison et qui aurait bien sa valeur dans l'état de nature pure, c'est que Dieu a voulu rappeler à l'homme le devoir de soumettre la partie animale à la raison. Rien ne pouvait l'en faire mieux souvenir que les nécessités et les besoins qu'il doit vaincre ou apaiser par sa volonté et par sa raison, alors qu'il voit les animaux exempts de ces besoins, la nature y pourvoyant pour eux.

95. Enfin, il y lieu de s'étonner que certains évolutionistes (2) en appellent à l'autorité de

(1) Nous les avons indiqués ci-dessus en traitant cette matière.

(2) Guibert (*Les origines*, 2e édit., p. 203 en note) cite le P. Zahm, *L'évolution et le dogme*, t. II, p. 233, lequel, dit-il, prétend que « l'origine du corps d'Adam par dérivation est une conception qui s'harmonise avec les principes énoncés par le grand évêque d'Hippone et par l'Ange de l'Ecole. »

S[t] Augustin et de S[t] Thomas en faveur de leur opinion. Ils citent, comme témoignage principal, les paroles suivantes de S[t] Thomas, II *Sent.*, XII, q. 1, a. 2 : « En effet, S[t] Augustin veut que, dès le principe même de la création, certaines choses ont été distinctes en leurs espèces, dans leur nature propre, comme les éléments, les corps célestes et les substances spirituelles ; mais d'autres seulement dans leurs raisons séminales, comme les animaux, les plantes et les hommes, qui tous ont été produits dans la suite en leurs natures propres. »

Qui ne voit que ces paroles n'atteignent pas même la question qui nous occupe ?

Ne disons-nous pas nous aussi, avec S[t] Thomas et avec S[t] Augustin dont le Docteur angélique rapporte les paroles, qu'au début de la création, seuls les corps élémentaires (pour omettre les substances spirituelles, et les corps célestes qui étaient considérés par les anciens comme des corps simples et incorruptibles) ont été distincts chacun en sa propre espèce ; et que, dans la suite, les animaux, les plantes et l'homme même, quant au corps, ont été produits, dans leur nature propre, de ces éléments premiers ? De sorte qu'au début de la création ils n'existaient pas dans leur nature propre, mais seulement comme étant d'une certaine manière générale contenus, selon leurs raisons séminales, dans les éléments matériels préexistants dont ils furent tirés ensuite.

96. Ces données sur l'origine de l'homme nous paraissent suffisantes.

Cependant avant de reprendre le récit du livre de la Genèse et de parler de la propagation du genre humain, il convient d'examiner encore un point, à savoir : *Ce que la science humaine peut nous fournir de renseignements au sujet de l'unité de l'espèce humaine et de la descendance du genre humain de nos premiers parents.*

Quant aux Livres saints, ils nous disent clairement, et la foi nous enseigne, qu'un seul homme a été la souche du genre humain tout entier.

Cependant, nul n'ignore qu'il existe maintenant des races humaines diverses. Les classer est chose difficile et matière à discussion entre les savants, qui ne sont pas du même avis sur le caractère dlstinctif dominant de ces races.

Ce désaccord prouve suffisamment qu'on n'y découvre aucun caractère distinctif évidemment et nettement dominant, et insinue déjà que, grâce à plusieurs caractères semblables, ces races se fondent tellement qu'il ne peut tout au moins être question de diversité d'espèce.

On est à peu près d'accord aujourd'hui pour compter trois ou quatre races humaines, se distinguant notamment par leur couleur à laquelle elles empruntent leur nom. Ce sont : la race blanche, la race jaune, la race noire et la race rouge.

Avant que les théories de l'évolution eussent surgi, une question unique se posait : celle de l'unité de l'espèce humaine ou de l'unité de son origine. Car nul ne doutait de ce que des individus tenant leur origine commune d'un couple primitif ne fussent de la même espèce ; et, inversement,

que tous lesindividus de même espèce ne descendissent d'ancêtres semblables à eux-mêmes, et finalement d'un seul et même couple.

Mais depuis que la notion de l'espèce a été embrouillée par les évolutionistes, il vaut mieux maintenant faire abstraction de l'unité d'espèce et chercher directement à approfondir l'unité d'origine. C'est là toute la question, même pour nous qui, de l'unité d'origine, concluons à l'unité de l'espèce. Il s'agit de savoir si la science nous fournit des arguments capables de contredire l'origine commune du genre humain, que l'Ecriture nous affirme être issu tout entier d'un premier couple. Et cela indépendamment du nom que les évolutionistes donnent aux différentes classes d'hommes, qu'ils les appellent variétés, races, ou espèces.

97. Voici les conclusions de la science moderne au sujet desquelles il n'y a aucune divergence sérieuse entre les savants :

« En appliquant aux groupes humains les lois biologiques qui régissent les animaux et les végétaux, on arrive aux résultats suivants : 1° les différences qui caractérisent les races humaines sont moins importantes que celles qui différencient les races animales et végétales dont l'identité d'origine est avérée ; 2° entre les groupes humains existent des ressemblances anatomiques, physiologiques et psychologiques dont l'unité d'origine peut seule rendre compte ; 3° enfin, les facteurs qui concourent à créer les races animales et végétales agissent aussi sur l'homme, et leur action

est très-suffisante pour expliquer qu'un type primitif unique ait pu donner naissance aux races divergentes que nous connaissons (1). »

En terminant ce supplément déjà long, nous rentrons comme de plain pied dans l'histoire primitive de la propagation du genre humain par nos premiers parents.

---

(1) Guibert, *Les origines*, 2e édit., p. 255. — Celui qui désirerait lire l'explication et la démonstration de ces conclusions consultera utilement le même ouvrage.



CHAPITRE II

De la propagation du genre humain par nos premiers parents après leur chute Du déluge et de la dispersion des fils de Noë

(*Gen.*, IV-XI)

98. Pour rester fidèle au but que nous nous sommes proposé, il est nécessaire de montrer encore une fois comment, durant cette seconde période, l'action de la Providence converge tout entière vers le Christ Rédempteur.

Le lecteur est censé avoir sous les yeux le texte de la Genèse; cependant, pour qu'il en saisisse mieux le caractère propre, la valeur et le sens exact, il est nécessaire de faire auparavant certaines remarques qui s'adaptent également, jusqu'à un certain point, aux premiers chapitres déjà parcourus de la Genèse et à ce livre tout entier, mais plus particulièrement aux onze premiers chapitres.

On n'a découvert jusqu'à l'heure présente que peu ou point de monuments certains de l'histoire profane que l'on puisse mettre en regard du livre sacré, ce qui constitue ici une difficulté spéciale surtout en ce qui concerne ses premiers chapitres.

Observations préliminaires

I

Comparaison du texte de la Genèse avec les données des sciences profanes au sujet de l'ancienneté et de l'état primitif de l'homme

99. Les savants modernes parlent souvent des temps préhistoriques. De ce que les commencements des divers peuples de l'antiquité sont enveloppés de mythes et de légendes, on a voulu conclure qu'il est impossible de connaître quelque chose d'historiquement vrai au sujet de l'origine du genre humain.

Pour l'homme aussi, auquel on concède généralement une antiquité très-reculée, on affirme en guise d'axiome qu'il a vécu primitivement d'une manière barbare et presque à la façon des animaux ; qu'accumulant ses efforts et capitalisant les fruits de son activité il a perfectionné graduellement son outillage et ses habitudes ; qu'ensuite ses mœurs s'adoucissant, il prend le temps de s'instruire, révèle des préoccupations religieuses et morales et finalement entre dans la civilisation et dans l'histoire, pour continuer à se développer et se parfaire par un progrès non interrompu en matière politique et sociale ainsi que dans les arts et dans les sciences.

Or, toutes ces idées universellement et indistinctement émises ne sont prouvées ni par les faits, ni par la raison, ni par la foi, et contiennent le germe d'erreurs multiples et pernicieuses.

Et d'abord, il importe de distinguer nettement les débuts d'un peuple particulier de l'origine même du genre humain.

Il est reconnu et accordé, en ce qui concerne les nations antiques, les Egyptiens, les Chaldéens, les Assyriens et d'autres, que leurs origines sont enveloppées d'ombres, de fables et de légendes, en sorte que l'on peut dire avec raison que l'histoire véritable de ces peuples, documentée de faits certains, a été précédée de temps qu'on peut appeler préhistoriques. Personne ne songe non plus à nier que ces peuples se sont civilisés par suite d'évolutions successives.

Cette double constatation se vérifie tout aussi bien pour des nations beaucoup plus rapprochées de nous, comme les Celtes, les Germains et les Francs.

100. Mais quand il s'agit de l'origine première des choses et du genre humain, origine qui comprend ou même qui précède les commencements de la préhistoire relative — c'est-à-dire celle d'un peuple en particulier, fût-il des plus anciens — il importe de constater une vérité de haute portée : c'est qu'il serait souverainement injuste de placer au même rang que la préhistoire fabuleuse de ces peuples, tout ce que le livre de la Genèse — document unique de l'antiquité — nous apprend au sujet de la création du monde, de l'origine de l'homme, de la chute de nos premiers parents et de la promesse du Rédempteur. Et cela, même abstraction faite de la doctrine de la foi et de l'inspiration de l'Ecriture.

Si l'on approfondit la doctrine tant théorique ou dogmatique que pratique ou morale de la Genèse, on y admire l'accord parfait de cette doctrine avec la raison et une pureté de mœurs absolue, tandis que les récits des peuples anciens ne renferment que des fictions absurdes et impures.

C'est pourquoi nous affirmons avec raison que la préhistoire renfermée dans la Genèse — on pourrait l'appeler la préhistoire absolue, c'est-à-dire s'étendant au genre humain tout entier et non pas restreinte ou relative à tel ou tel peuple particulier — embrasse réellement l'histoire vraie des origines universelles, quelle que soit la forme du récit et la manière d'exposer adoptée par l'auteur de la Genèse. En d'autres termes, nous disons à bon droit que celui-ci affirme des vérités historiquement vraies, à savoir qu'il existe un Dieu unique et véritable qui a créé toutes choses; que ce Dieu a formé l'homme d'un corps et d'une âme; qu'il a fait l'homme et la femme et les a établis les maîtres de la création visible; qu'il les a élevés à un ordre divin duquel ils sont déchus par le péché, eux et tous leurs descendants; que Dieu a promis à nos premiers parents un Rédempteur qui les sauverait s'ils l'attendaient avec foi et que ce Rédempteur viendrait au temps fixé pour tout réhabiliter ; que le genre humain est sorti d'une souche unique; que la corruption des mœurs du genre humain a été châtiée par le déluge; que quelques hommes en ont été sauvés et ont peuplé la terre en s'y dispersant.

Il faut aussi considérer soigneusement la corrélation de cette préhistoire absolue avec l'histoire qui lui fait suite, car celle-ci ne contribue pas peu à démontrer la vérité de celle-là.

Nous y lisons qu'un peuple choisi par Dieu dans la personne d'Abraham, descendant de Sem fils de Noé, a vécu durant les siècles suivants dans l'attente fidèle du Rédempteur promis à Adam et à Eve. L'histoire tout entière de ce peuple était comme une figure et une annonce du Rédempteur et de la rédemption future, annonce qui, à mesure que l'histoire se déroule, devient plus claire, plus expresse et plus parfaite. Les prophètes de ce même peuple prédisent et esquissent aussi de plus en plus près la figure du Sauveur. Enfin il apparaît et accomplit parfaitement tout ce qui avait été prédit et figuré de lui; ce Sauveur est Jésus-Christ, Notre-Seigneur, dont l'histoire est soigneusement décrite dans les livres du nouveau Testament, livres sans conteste historiques et dont on ne peut nier l'authenticité.

Les choses étant telles, qui ne voit que toute l'histoire antérieure des Israélites et la véracité des livres de l'ancien Testament reçoivent ainsi une confirmation éclatante ; de sorte que, même en faisant abstraction de la foi et de l'inspiration de l'Ecriture, ces livres doivent être placés hors pair et sans comparaison possible avec les souvenirs, les mythes et les légendes de la fabuleuse antiquité.

Agir d'une autre manière serait souverainement injuste et déraisonnable.

101. Abordons maintenant ce que les savants modernes nous racontent sur la condition primitive de l'homme.

Si les commencements de certains peuples nous les montrent comme vivant d'abord d'une manière sauvage et presque animale, n'étant arrivés à la civilisation que par étapes successives, on peut se demander avec raison si telle a été vraiment la condition initiale de l'homme primitif ; ou si, par contre, ces peuples antiques n'étaient pas plutôt des hommes déchus de leur condition première, et tombés dans cette barbarie dont ils sont ensuite sortis grâce à des milieux et à des circonstances plus favorables pour revenir à un état plus civilisé ?

Les anti-catholiques affirment gratuitement la première de ces hypothèses comme si elle était indubitable. Et laissant de côté les règles de la raison et de la saine logique, alors qu'ils devraient au moins avouer leur ignorance ils inclinent la balance de leur côté, et ils affirment leur opinion comme si elle était une vérité certaine n'ayant pas besoin de démonstration.

Or ils se trompent d'une manière radicale, la vérité étant renfermée dans l'affirmation contraire, vérité qui nous vient de la foi, la raison et l'histoire n'y contredisant aucunement.

Pourquoi, en effet, les premiers hommes n'auraient-ils pas vécu heureux dans la plus grande simplicité, jouissant abondamment des fruits de la terre, et exempts des besoins supplémentaires de l'homme déchu ? Dans la condition primitive,

telle que le livre de la Genèse la décrit, les hommes n'avaient besoin ni de vêtements, ni d'ustensiles, ni d'aucun labeur pour pourvoir à leur subsistance, ni d'armes pour se défendre contre des ennemis quelconques, ni, par conséquent, de la culture et de l'éducation telles qu'elles existent maintenant chez les peuples civilisés.

Or, il n'est pas permis d'appeler barbarie cette simplicité primitive.

Une fois déchus pour leur malheur de cet état initial, les hommes se sont trouvés contraints de se relever lentement, de chercher à perfectionner petit à petit leurs moyens d'existence, de se fabriquer des outils et des armes afin de se procurer la nourriture et le vêtement et de pourvoir à leur défense. Absorbés par ces besoins divers et urgents, il est facile de comprendre qu'ils ne se soient occupés ni d'arts ni de sciences, et même que, ayant perdu peu à peu les souvenirs des traditions anciennes, ils aient plutôt rétrogradé en religion et en morale, tout en progressant dans les choses matérielles et au point de vue d'une certaine culture sociale et politique.

Ensuite, par un concours de circonstances heureuses ou malheureuses, par des événements divers, soit guerres, soit multiplication des familles, par l'impulsion des forces de la nature ou bien par l'intervention immédiate de Dieu, il s'est trouvé que les hommes ont été dispersés dans des régions diverses, et que les uns ont progressé et ont conquis rapidement leur établissement matériel et

social tandis que les autres sont tombés dans un état sauvage et grossier.

Et il ne manque pas d'exemples de tribus et de peuples, lesquels, étant jetés sur un sol ingrat et vivant séparés du reste du genre humain, sont après peu de siècles retournés à la barbarie (1).

102. Pour tout dire en un mot, ni la saine raison, ni quoi que ce soit dans le domaine des faits acquis et de l'histoire ne prouve que l'état primitif du genre humain ait été un état barbare. Et ce n'est qu'en foulant aux pieds toutes les règles de la logique qu'on tirerait cette déduction de ce que les commencements connus des peuples de l'antiquité ont été barbares; moins encore est-il permis de tirer cette conclusion de la constatation que l'homme primitif s'est servi d'instruments imparfaits.

Il est sans aucun doute possible que, dans l'état d'innocence, l'homme privé de quantité d'objets matériels et sans la culture dont nous sentons actuellement le besoin ait pu vivre heureux, parfaitement instruit de ses devoirs religieux et moraux, sans avoir été pour cela sauvage ni inculte.

Et de fait le livre de la Genèse raconte qu'il en a été ainsi. Que si l'on rencontre des hommes vraiment barbares chez les peuples anciens et même encore de nos jours, nous pouvons les considérer non comme des hommes appartenant à la condition primitive et pas encore civilisés, mais

---

(1) Guibert en cite plusieurs exemples dans *Les origines, questions d'Apologétique*, ch. VII, § VI.

comme des hommes déchus et rétrogrades. La Genèse nous apprend que c'est là une réalité, et cette vérité est confirmée par nombre d'exemples comme nous le disions plus haut.

Qu'y a-t-il de surprenant à ce que les instruments des hommes anciens aient été très-imparfaits, quoique adaptés par l'intelligence humaine à des usages humains, ce qui en forme le signe distinctif ?

Il est tout simple que l'homme déchu, poussé par la nécessité qu'il ne connaissait pas auparavant, se soit servi des premiers instruments venus, les ait perfectionnés à la longue, se soit instruit graduellement et ait cultivé enfin les arts et les sciences, sa condition sociale et politique s'étant améliorée.

Le même fait ne s'est-il pas fréquemment reproduit chez d'autres individus qui étaient loin d'être barbares sous le rapport intellectuel et moral, chez des naufragés par exemple, échoués dans une île déserte où ils étaient réduits par la nécessité à la fabrication et à l'usage des ustensiles les plus grossiers?

Des savants même rationalistes (1) attestent que les Egyptiens, longtemps après avoir façonné des instruments de cuivre, de bronze et de fer, ont continué à se servir d'outils de silex jusqu'en plein moyen-âge, et même jusqu'à nos jours.

D'où il ressort que les outils et les armes de silex ne peuvent être considérés, au moins d'une manière générale et a priori, comme préhistoriques.

---

(1) V. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I *Les Origines, Egypte et Chaldée*, p. 49-50, 59.

103. Nous devons remarquer encore que l'on conclut à tort à la nécessité d'une grande durée de siècles pour que les peuples anciens aient pu atteindre à la perfection de l'art constatée par les découvertes modernes chez les Egyptiens, les Chaldéens, les Assyriens.

Quoiqu'il soit vrai de dire en général que les peuples progressent graduellement dans les arts et les sciences, des circonstances et des événements imprévus peuvent contribuer beaucoup à ce progrès, Dieu y pourvoyant, en sorte que l'évolution de ces peuples peut être fort lente, ou, par contre, très-rapide, ou bien encore qu'ils peuvent déchoir de leur art antique.

Citons à l'appui de ce que nous avançons ici la décadence si prompte de l'art grec et de l'art romain. Inversement, dans les temps actuels et dans l'espace d'un seul siècle, que de merveilles ont été produites par la découverte des lois cachées de la nature et par leur application multiple et admirable aux usages de l'homme! Et cela d'une manière soudaine pour ainsi dire, et sans que les voies eussent été aucunement préparées par les savants des siècles précédents; car ceux-ci s'appliquaient avec une prédilection marquée aux sciences philosophiques et théologiques de préférence aux sciences naturelles et expérimentales. Et à quelle perfection les arts ne se sont-ils pas élevés si peu de siècles après l'état inculte de nos ancêtres!

Au surplus, chacun sait que les monuments découverts aujourd'hui et qui témoignent des origines

des peuples anciens ne sont qu'en petit nombre comparés à ceux que nous ignorons encore, de sorte que les origines des temps demeurent enveloppées d'épaisses ténèbres.

Et puisque nous effleurons ici la chronologie, ajoutons qu'au dire des archéologues on ne trouve chez les peuples les plus anciens de l'Egypte et de la Chaldée presque rien d'historiquement certain que trente-huit siècles environ avant la venue du Christ (1).

Pour tout ce dont nous aurons à traiter dans ce chapitre, c'est-à-dire les temps précédant le déluge et la dispersion des fils de Noé, nous ne trouvons dans les documents profanes de l'antiquité aucun jalon certain ni même vraisemblable, ni rien certes qui contredise les faits racontés dans la Genèse.

104. Nous n'ignorons pas que, pour porter un jugement fondé en raison sur la chronologie et l'histoire primitive du genre humain et sur l'origine des choses, il faut joindre à l'étude des monuments et des documents anciens celle des sciences naturelles, et en particulier de la géologie. Mais divers points de ces sciences sont encore si vagues, si incertains et si obscurs qu'ils demanderaient une discussion prolongée, et encore pour n'aboutir qu'à un médiocre résultat.

C'est pourquoi nous préférons transcrire textuellement les conclusions de la dissertation de

(1) V. Maspero, *op. cit.*, I, p. 225, 233 ss., 242, 437, 440 ss., 590-600.

Guibert (1) qui n'enfreint aucunement les droits des sciences humaines.

« 1° Nous apprenons des exégètes les plus autorisés que la Bible ne nous impose aucune chronologie (2).

La liberté qui en résulte nous paraît très-importante; car, d'un côté, le désir de trouver la Bible en défaut n'avait pas été sans influence sur l'esprit de ceux qui donnaient à l'homme une antiquité fabuleuse ; et d'un autre côté, la préoccupation de sauvegarder une interprétation ancienne portait sans doute les catholiques (certains catholiques) à recevoir, malgré certaines données scientifiques, des chiffres trop faibles (3).

2° Les monuments récemment découverts dans l'Egypte et la Chaldée nous montrent qu'une civilisation déjà avancée règnait dans ces contrées 4000 ou 5000 ans (4) avant l'ère chrétienne. Sans nous

---

(1) On peut lire sa dissertation sur ce point dans *Les Origines*, 2[e] édition, p. 257-301.

(2) Je dirais : *pas de chronologie bien définie*, c'est-à-dire une chronologie qui laisse une assez grande latitude, plutôt que : *aucune*.

(3) En général les données de la science, assez vagues et floues, sont souvent contradictoires. Il faut cependant noter avec soin qu'il importe de ne pas tellement réduire la durée des temps jusqu'à ne pouvoir expliquer la diversité des races humaines, lesquelles, ne l'oublions pas, appartiennent à une seule et même espèce humaine.

(4) Ces chiffres sont bien élastiques et bien vagues comme si mille années étaient peu de chose. Voyez pourtant la différence de notre vingtième siècle d'avec le dixième sous le rapport des sciences naturelles, de leur application, et même de la civilisation en général.

renseigner sur les commencements de l'humanité, ils nous invitent à reporter bien plus haut les origines humaines (1).

3° Les premières traces humaines remontent au début de l'ère quaternaire. Les prétendus vestiges de l'homme tertiaire sont dépourvus de probabilité.

4° Depuis l'apparition de l'homme, le temps écoulé se divise en deux parts : l'époque actuelle que le sentiment commun, d'ailleurs bien fondé, n'étend pas au delà de 7000 à 9000 ans (2) ; l'époque quaternaire, dont il nous est impossible, présentement du moins, d'apprécier la durée. La critique que nous avons faite de certains calculs montre qu'il faut bien se garder de recevoir des résultats non contrôlés (3).

5° Etant donné que la véracité de la Bible n'est pas engagée dans la question, nous n'avons aucune raison de nous défier *a priori* des chiffres qu'une science sérieuse pourrait nous proposer sur l'antiquité de l'homme. Dans l'état présent de la science nous n'avons pas le droit d'affirmer qu'un nombre très-approché pourra jamais nous être proposé. »

II

Remarques sur la Critique Biblique

105. D'une manière générale on entend par critique l'art de discerner les choses qui sont con-

(1) Remarquez ce que nous avons observé aux nos 102 et 103.

(2) Cf. la note (4) de la page précédente.

(3) Qui pourra, et par quel moyen, contrôler sérieusement de semblables calculs ?

formes à leurs règles ou mesures propres d'avec celles qui s'en éloignent.

La critique peut s'exercer sur des objets divers, spécialement sur les sciences et les arts. Ainsi, en matière d'art, la critique discerne ce qui est beau de ce qui est informe ; en fait de sciences elle distingue le vrai du faux, le certain de l'incertain.

Considérée d'une manière formelle la critique fait partie de la logique ; considérée matériellement elle appartient à la science sur laquelle elle s'exerce ; en sorte qu'un bon critique doit être à la fois un excellent logicien et un maître en la science qu'il examine.

La critique biblique est donc l'art de démêler le vrai du faux, le certain de l'incertain dans la science des saintes Ecritures, afin de déterminer l'authenticité des Livres saints, l'époque où ils ont été écrits, la science et la véracité de l'écrivain sacré, le caractère propre de chaque livre, son genre de composition ou de forme littéraire, etc., et de plus son exégèse juste et légitime, c'est-à-dire l'interprétation exacte de l'écrit.

Par conséquent le critique biblique doit avoir constamment devant les yeux les règles de la logique, et un vaste champ d'érudition philologique et historique lui est ouvert ; car son art comprend la recherche des sources, la connaissance des langues qu'ont employées les rédacteurs et les traducteurs de la Bible, l'étude approfondie des textes, de leur méthode de composition, de leur forme littéraire, des faits et des usages de l'antiquité, de ses monuments, etc.

106. Quelles que soient les insinuations calomnieuses de quelques savants et de la plupart des ennemis de l'Eglise, il est faux de dire que cette critique a manqué à l'Eglise ; les ouvrages des Saints Pères si remarquables pour le temps où ils ont paru en font foi ; St Jérôme est cité avec raison au premier rang.

Mais en ces derniers temps on a découvert nombre de sources nouvelles, inconnues jadis, qui ont permis aux Rationalistes une critique érudite, nous n'en disconvenons pas. Chacun pourra cependant constater après mûr examen que leurs travaux sont bien plus remarquables par leur connaissance des langues, par l'étude de l'antiquité et autres points matériels de la critique que par une critique formelle, légitime et juste.

C'est pourquoi nous signalerons ce que leurs écrits contiennent de répréhensible, afin d'éviter avec soin leurs erreurs et d'en garantir le lecteur.

En premier lieu, alors qu'ils passent condamnation sur les opinions préconçues et les systèmes *a priori* et qu'ils protestent y être étrangers, ils sont les premiers à se servir, de fait, de théories conçues *a priori* comme de principes indiscutables dont ils étayent la série entière de leurs conclusions, violant sans vergogne toutes les règles de la logique. Parfois même ils proposent ouvertement ces principes gratuits et faux dont ils ont l'habitude de se servir sans les formuler.

Donnons comme exemple le principe de l'évolution continue ou du progrès indéfini.

Cet évolutionisme, appliqué sans limite ni distinc-

tion au monde physique par les savants modernes — et cela aussi gratuitement que faussement — est appliqué par nombre de Rationalistes au monde moral, à la religion et à l'histoire.

D'après eux et pour le sujet qui nous occupe, toute l'histoire biblique ou histoire religieuse du peuple d'Israël, et en général l'histoire des religions telle qu'eux se l'imaginent, est partie d'un degré très-inférieur, passant par le panthéisme et se déroulant finalement jusqu'au monothéisme pur. Il serait plus exact de dire que d'après eux la religion *a dû*, a priori, passer par ces étapes successives.

Ce principe faux et gratuit dont ils ne fournissent aucune démonstration une fois posé, ils disposent et adaptent toutes choses à leur guise, pour les faire paraître comme des conclusions de ce même principe d'évolutionisme.

C'est ainsi que d'après les besoins de leur cause et selon l'occurrence, ils trouveront que des restes et vestiges de vieilles légendes et traditions plus ou moins défigurées ont été insérées dans les livres de date plus récente. Ils partagent en diverses époques, à des intervalles bien choisis par eux, les documents dont se compose le Pentatenque, du moins à ce qu'ils prétendent. Ils attribuent à un temps plus rapproché de nous les livres qui sont en opposition avec leurs théories, etc.

107. Autre exemple. Ils rejettent *a priori* tout ce qui est surnaturel. Si on le leur objecte, ils répondent avec une impertinence absurde qu'il n'y a pas là matière à discussion, toute intervention surnaturelle étant impossible.

Notre S[t] Père le Pape Pie X donne un avertissement remarquable à ce sujet dans son Encyclique *Jucunda sane :* « La négation gratuite du principe surnaturel propre à la fausse science (1) devient un postulat de la critique historique également fausse.

Toutes les choses qui touchent d'une manière quelconque à l'ordre surnaturel, soit qu'elles constituent elles-mêmes cet ordre, soit qu'elles y soient unies, soit qu'elles le supposent, soit enfin qu'elles ne puissent — et le nombre en est grand — être expliquées que par lui ; toutes ces choses, sans aucune recherche préalable, sont rayées des pages de l'histoire. Telles sont la divinité de Jésus-Christ, la chair mortelle qu'il a assumée par l'opération de l'Esprit saint, sa résurrection par sa propre vertu, enfin tous les autres articles principaux de notre foi. Engagée dans cette voie fausse, la science critique n'est plus retenue par aucune loi, et de par sa propre autorité elle supprime dans les Livres saints tout ce qui ne cadre pas avec la démonstration de ses théories, ainsi que tout ce qui semble y contredire. En effet, l'ordre surnaturel étant supprimé, il est nécessaire d'élever l'histoire des origines de l'Eglise sur un tout autre fondement. Architectes de choses nouvelles les incrédules défigurent à leur gré les monuments, les interprétant non au sens des auteurs mais selon leur propre caprice.

C'est ainsi que beaucoup se laissent tromper par

---

(1) 1 *Tim.*, VI, 20.

l'appareil fastueux de leurs doctrines et par la force spécieuse de leurs arguments, en sorte que, ou bien ils abandonnent la foi, ou bien celle-ci s'affaiblit beaucoup en eux. D'autres, constants dans leurs croyances, s'irritent contre la science critique comme si elle démolissait nécessairement la foi, alors que cette science n'est pas elle-même en faute, et qu'elle peut aboutir à des découvertes heureuses quand elle est bien dirigée. Ni les uns ni les autres ne font attention à ce qu'ils ont le tort de poser en principe et de supposer, à savoir la fausse science, qui est leur point de départ et qui les conduit nécessairement à de fausses conclusions. Car un faux principe de philosophie suffit pour tout gâter. Ces erreurs ne pourront jamais être réfutées suffisamment à moins de changer de tactique, en faisant sortir les égarés des retranchements de leur critique, où ils se croient bien en sûreté, pour les conduire au camp légitime de la philosophie, car c'est en le quittant qu'ils se sont engagés dans leurs erreurs. »

Ce que le souverain Pontife enseigne au sujet des livres du Nouveau Testament s'applique avec une force égale aux écrits de l'Ancien.

108. En second lieu, les Rationalistes sont peu scrupuleux pour omettre ou pour dédaigner tout ce qui s'oppose ou ne convient pas à leurs théories. Par exemple, la tradition dûment conditionnée constitue certainement un argument plus concluant dans le domaine de l'histoire et des faits que les arguments intrinsèques tirés d'un écrit, arguments dont la valeur se réduit le plus souvent à

des conjectures plus ou moins probables. Cependant les Rationalistes considèrent la tradition comme moins que rien.

Aussi faut-il nous prémunir contre un péril grave : à savoir que plusieurs de nos savants modernes, imbus de la doctrine malsaine du rationalisme, en sont arrivés au point de ne pas hésiter à affirmer qu'il y a contradiction entre le dogme et la tradition d'une part et l'histoire d'autre part; et qu'ils n'ont pas craint d'appliquer dans leurs ouvrages sur la question biblique ce principe, que l'exégèse traditionnelle se trouve continuellement en opposition avec les règles de l'interprétation purement rationnelle et historique.

109. Enfin, celui qui parcourt les écrits des Rationalistes voit immédiatement que les choses douteuses n'y sont pas suffisamment distinguées des choses certaines, et que de simples conjectures ou hypothèses y sont présentées facilement à titre de vérités irréfutables.

Et cependant — chose étonnante — d'une part les incrédules taxent de temps à autre l'Eglise d'erreur, comme si elle modifiait sa doctrine au gré des temps et du progrès des sciences. Et cela parce qu'ils ne savent pas distinguer entre les décrets dogmatiques et les décrets disciplinaires, ni entre le dogme proposé par l'Eglise comme obligatoire et la doctrine des théologiens et des exégètes sur des choses obscures et abandonnées à la libre discussion.

Et d'autre part ces mêmes incroyants accordent toute latitude aux Rationalistes pour substituer

sans cesse de nouvelles hypothèses aux anciennes, pour se contredire les uns les autres, que dis-je, pour se contredire eux-mêmes ; et ils décorent tout cela du nom de science.

Pourtant, objectera-t-on, les Rationalistes sont d'accord sur quantité de points qui ne doivent donc pas être rejetés, étant moralement certains. A cela nous répondons que cette conformité d'opinion peut résulter d'une double cause : ou bien d'un faux principe admis universellement parmi eux, par exemple l'évolutionisme décrit plus haut, la négation de l'ordre surnaturel, etc. En ce cas cet accord d'opinion n'est qu'une conformité d'erreur et d'impiété. Ou bien cette conformité se rencontre en dehors de tout faux principe, et alors le point en question mérite d'être sérieusement examiné. Cet accord est même *a priori* un indice de vérité, comme l'est, dans toute science, la conformité d'opinion des gens compétents.

C'est pourquoi, si les catholiques doivent admirer avec raison la science philologique et historique de certains Rationalistes et rivaliser avec eux pour l'acquérir, il ne leur est pas permis d'admirer et encore beaucoup moins d'imiter l'application que les incrédules font de cette érudition aux études bibliques, non plus que la façon dont les Rationalistes observent les règles de la logique et de la raison, bien qu'ils aient emprunté leur nom à la raison, avec plus d'orgueil certes que de vérité.

Au contraire il ne faut lire leurs écrits au sujet de la Bible qu'avec beaucoup de prudence et de circonspection. Cette remarque s'applique parti-

culièrement à ceux qui sont moins versés dans ce genre d'études.

III

Du caractère propre du livre de la Genèse

110. D'après ce que nous avons vu, le livre de la Genèse, même abstraction faite de l'inspiration divine, est le seul document digne de ce nom que nous possédions au sujet des temps antiques, du moins de ceux qui sont antérieurs au déluge. Il vaut donc un examen approfondi pour en reconnaître le véritable caractère.

A cette fin nous étudierons le texte lui-même et les choses qu'il renferme évidemment, de sorte que nous n'affirmerons que des vérités certaines et indéniables.

D'autre part, nous omettrons à dessein toute hypothèse ou conjecture au sujet des documents dont se serait servi l'écrivain sacré ou qui, d'après certains auteurs, font partie du livre dans son état actuel et sont entrés dans sa composition. Nous ne voulons pas nier a priori que l'auteur sacré a pu puiser dans différentes sources, ni qu'il ait composé son livre avec l'aide de documents divers; mais nous préférons rapporter simplement et seulement les choses que le texte lui-même montre avec évidence, et nous prenons la confiance que le lecteur, exempt de toute idée préconçue, en déduira avec raison et l'unité de conception et d'exécution de l'œuvre telle que nous la possédons, et l'unité de son auteur.

111. Le caractère propre de la Genèse est manifestement celui-ci : elle est le livre des origines, mais considérées spécialement par rapport à la nation israélite. En plus de la cosmogonie de l'hexaméron ce livre contient dix sections commençant invariablement par ces paroles : *Voici les générations* ou bien *voici le livre de la génération*... par lesquelles sont désignées non seulement la généalogie proprement dite des patriarches mais aussi en général l'évolution et quelques événements marquants de leur vie.

En tête de la première de ces dix sections on trouve ces mots : *Telles sont les générations du ciel et de la terre*, et, comme il faut être avant de se développer, l'auteur sacré a fait précéder cette première section de la cosmogonie générale, où il décrit la toute première origine de l'universalité des choses et de l'homme par l'acte créateur de Dieu. Ayant expliqué cette création de toutes choses et de l'homme dans l'hexaméron, il expose successivement : 1/ les générations du ciel et de la terre, c'est-à-dire l'évolution primitive et l'histoire du ciel et de la terre par rapport à l'homme, et celle de l'homme lui-même ; 2/ les générations d'Adam ; 3/ celles de Noé ; 4/ des fils de Noé ; 5/ de Sem ; 6/ de Tharé, père d'Abraham ; 7/ d'Ismaël ; 8/ d'Isaac ; 9/ d'Esaü ; 10/ de Jacob ; ajoutant à la généalogie proprement dite divers faits historiques de la vie des patriarches.

Tout cet exposé des générations c'est-à-dire de l'histoire et spécialement des généalogies l'auteur sacré le rapporte constamment au peuple d'Israël

comme étant celui d'où devait naître le Messie promis. Ainsi dans la première section où sont décrites ce qu'il appelle les générations du ciel et de la terre, toute la narration a trait finalement à la chute de l'homme et à la promesse du Rédempteur. En effet, l'auteur raconte comment la terre, dépourvue d'abord d'ornements et d'habitants, a été pourvue par Dieu de plantes et d'animaux en vue de préparer le séjour de l'homme. Il décrit ensuite la création d'Adam, la plantation du paradis terrestre qu'Adam devait habiter et cultiver, la formation d'Eve, le bonheur de nos premiers parents, leur triste chute, et enfin la promesse du Rédempteur et le châtiment des coupables.

Il ajoute la naissance des premiers enfants d'Adam et d'Eve ; il raconte en peu de mots l'histoire de Caïn et d'Abel dans laquelle se profilent déjà les conséquences de la chute. Il expédie brièvement la généalogie de Caïn comme étant celui dont le Sauveur ne naîtra pas, afin de poursuivre plutôt l'enchaînement de la généalogie d'Adam par Seth. De même que plus loin, après la généalogie des fils de Noé, il énumère particulièrement les générations de Sem par Arphaxad dont naîtra Abraham.

Et de nouveau, après avoir indiqué sommairement la généalogie d'Ismaël, il expose les générations d'Isaac ; puis ayant énuméré simplement la généalogie d'Esaü il rapporte les générations de Jacob ou Israël.

Or, toutes ces choses ne sont pas fondées sur des hypothèses ni sur des conjectures, mais elles sont clairement contenues dans le texte lui-même ;

et elles sont à nos yeux une marque certaine de l'unité de but de l'écrivain, de l'unité du livre lui-même tel que nous le possédons maintenant, et enfin de l'unité d'auteur. Elles manifestent en même temps le caractère propre de la Genèse, qui est bien celui de nous apprendre les origines de toutes choses, avec un rapport spécial au peuple israélite comme étant le peuple choisi par Dieu et d'où devait sortir le Rédempteur.

112. Après ces trois remarques préliminaires revenons à notre sujet pour considérer les faits rapportés dans la Genèse depuis la promesse du Rédempteur jusqu'à la vocation d'Abraham exclusivement (*Gen.*, IV-XI), c'est-à-dire, en résumé, le péché de Caïn et sa généalogie ; la généalogie d'Adam par Seth, ou des Séthites, dans laquelle on fait observer la longévité de ceux-ci avant le déluge ; la corruption des hommes après leur multiplication ; leur châtiment par le déluge, Noé le juste et ses enfants exceptés ; la généalogie des fils de Noé et leur dispersion ; la généalogie de Sem par Arphaxad jusqu'à Abram destiné à être élu pour père du peuple de Dieu et à recevoir le nom d'Abraham.

C'est donc la seconde époque du monde que nous considérons dans ce chapitre deuxième, notre but étant toujours de démontrer comment, pendant ce laps de temps, la Providence divine a dirigé toutes choses vers la venue du Christ le Sauveur promis.

Article Unique

Comment depuis la promesse du Rédempteur jusqu'à la dispersion des hommes après le déluge tous les événements ont été dirigés vers la venue du Christ (*Gen.*, IV-XI)

113. Un ordre surnaturel différent commence à la promesse du Rédempteur : celui de la réparation future par le Christ. Dans cet ordre tout converge vers la venue et vers la passion du Sauveur, et, selon la diversité des temps, des moyens divers sont prescrits par lesquels les hommes pouvaient se sauver en vue de la satisfaction et des mérites futurs du Christ.

Dans cet ordre nouveau Dieu ne régit plus les hommes immédiatement et par lui seul, comme avant la chute, mais plus spécialement le Verbe de Dieu, en sa qualité de Rédempteur futur, par le ministère des anges. C'est ainsi que dans les théophanies apparaissent parfois le Verbe lui-même, parfois les anges en son nom et par son autorité (1). Il faut se garder de confondre cette action providentielle du Verbe par le ministère des anges avec le mouvement naturel inhérent aux choses créées sous le gouvernement de Dieu. Il ne faut pas non plus entendre cette action spéciale du Verbe de la sanctification ni de la motion intérieure de la grâce qui sont attribuées plutôt à l'Esprit saint, mais seulement de toute intervention extérieure ayant pour but la constitution du règne du Christ attendu, tels

(1) Cf. *De theophaniis sub vetere testamento,* dissert. doctoralis Ph. Van den Broeck.

que la législation, la doctrine, les miracles, les prophéties, etc.

Cette intervention de la Providence divine et les moyens institués en vue du salut du genre humain se diversifient selon les temps.

C'est ainsi qu'avant le déluge et pour des raisons conformes à la sagesse divine que nous indiquerons, les sacrements de l'état de nature et la loi naturelle, connaturels il est vrai à l'ordre de la grâce, existaient presque seuls.

Après le déluge, quelques rites positifs s'y ajoutent déjà, tels ceux que Dieu prescrivit à Noé (*Gen.*, IX, 4); on le constate surtout après la vocation d'Abraham auquel Dieu propose entre autres le sacrement de la circoncision (*Gen.*, XVII, 10 ss).

Pareillement, avant la vocation d'Abraham l'action divine par rapport aux événements préparatoires à la venue du Messie est plutôt négative, consistant à ne pas mettre obstacle à certains faits et actions, mais à partir de la vocation d'Abraham elle devient positive. Je m'explique : avant cette vocation, Dieu a préparé la venue du Christ moins d'une façon positive qu'en n'empêchant pas les suites du péché d'Adam, de sorte que le genre humain se précipitât de plus en plus vers sa ruine, que la puissance du démon augmentât, que son empire s'étendît, et qu'ainsi la venue du Christ apparût de plus en plus nécessaire et le devînt en effet.

Dieu voulait que le Rédempteur vainquît le démon lorsque celui-ci était parvenu à l'apogée de sa puissance pour le mieux confondre et pour que

les hommes, tombés an fond de l'abîme du mal et dans un état presque désespéré, sentissent mieux et estimassent davantage le bienfait de la redemption. Cette décadence universelle préparait la voie au Rédempteur pour prouver avec plus d'évidence sa mission providentielle en guérissant tous les maux, en portant remède à toutes les misères, et en même temps pour subir le plus ignominieux des supplices, au moyen duquel, contre toute prévision et espérance humaines, il régénérerait le monde et instaurerait toutes choses.

Ceci explique pourquoi la Providence a laissé toutes les nations, un seul peuple excepté, marcher dans leurs voies (v. *Act. Apost.*, XIV, 15), et comment l'histoire de l'antiquité — hormis celle du peuple de Dieu — demeure enveloppée d'ombres épaisses et n'est presque d'aucune importance pour l'humanité rachetée par le Christ.

La venue du Christ dépendait donc, dans les arcanes des conseils divins, du moment où l'empire du démon serait parvenu à son plus haut point; c'est pourquoi, plus cet empire croissait, plus Dieu voulut rendre manifeste la venue du Christ, tant pour honorer le Sauveur lui-même qu'en vue du salut des hommes que Dieu voulait toujours rendre possible. C'est pourquoi Dieu n'a pas élu plus tôt, en la personne d'Abraham, un peuple qui fût aux yeux de tous le signe du Messie attendu et qu'il n'a choisi ce peuple qu'au moment où les nations, s'étant multipliées et dispersées dans différentes régions et parlant des langues différentes, étaient toutes

asservies au culte des faux dieux ; alors seulement, avons-nous dit, à la plus grande gloire du Christ et en vue du salut du genre humain, fut élu non un homme mais un peuple destiné à être un signe manifeste et public du Messie espéré.

114. Afin de montrer plus clairement l'action de la Providence divine pendant cette époque, entrons dans certains détails des événements en suivant les jalons que nous avons posés dans les considérations générales.

Et d'abord, Dieu n'a pas voulu empêcher les conséquences de la chute d'Adam, en particulier le péché de Caïn. Après sa faute Dieu chassa celui-ci de devant sa face, ainsi que tous ses descendants, lesquels privés des enseignements d'Adam et de la société divine sont devenus rapidemeut charnels et sont tombés dans la corruption complète.

Il faut noter ici la double conséquence de la condition où se trouvaient les hommes avant le déluge.

Bien que devenus sujets à la mort, ils étaient encore beaucoup plus robustes que ceux qui vécurent après le déluge, exempts de beaucoup d'infirmités et doués d'une longévité remarquable; leurs aliments étaient plus sains et plus nourrissants et l'air était plus pur. De là la concupiscence était moindre même pour les choses défendues, leur esprit plus ouvert et leur volonté pour le bien plus stable.

Il en résultait un effet double.

D'une part, leur vie étant plus longue et exempte de beaucoup de misères corporelles, les hommes

en vinrent à oublier l'observation des commandements de Dieu et s'adonnèrent plus facilement aux jouissances de la chair, principalement les descendants de Caïn exclus de la société divine et de la prédication d'Adam. Le reste des hommes ne tarda pas à suivre les mêmes voies surtout après la mort d'Adam, et par suite aussi de la compagnie et des exemples des méchants, en sorte que bientôt toutes les pensées de leur cœur étaient portées vers le mal en tout temps (*Gen.*, VI, 5).

D'autre part la longévité des patriarches facilitait le maintien exact de la tradition ; et grâce à leur esprit plus délié, à leur volonté plus puissante pour le bien et à une moindre concupiscence des sens, il était plus aisé aux hommes de connaître les commandements de Dieu et de les observer, et ils étaient par conséquent plus coupables en les transgressant.

Ainsi donc, avant le déluge presque tous les hommes étaient devenus pécheurs bien que non encore idolâtres. Le règne du péché et celui du démon avaient grandi, il est vrai, mais le démon n'était pas adoré, et la vérité divine ainsi que le culte du vrai Dieu avaient été conservés.

C'est pourquoi le moment d'envoyer le Christ n'était pas arrivé. Cependant les hommes méritaient d'être châtiés, à la réserve de quelques justes, et la corruption devait être éteinte tout en conservant l'étincelle du juste dont le Christ naîtrait.

Le châtiment choisi par Dieu fut à la fois très-juste et très-miséricordieux. Il envoya les eaux du déluge; de toutes les peines de mort c'est la plus

douce et celle qui donnait le plus de temps pour se reconnaître et faire penitence. Car les hommes n'avaient pas péché par impiété contre Dieu mais s'étaient rendus gravement coupables en suivant les mouvements de la concupiscence.

115. Après le déluge Dieu jugea bon de ne pas en empêcher les effets qui sont: la vie devenue moins longue, les passions plus vives et les traditions moins vivaces.

Dieu n'a pas voulu non plus mettre obstacle à la dispersion des hommes ni à leur orgueil qu'il a humilié par la confusion des langues. Il en est résulté un oubli plus marqué de la tradition, une ignorance croissante de Dieu et des choses divines et l'apparition de l'idolâtrie, laquelle en peu de temps devint presque universelle (v. *Josué*, XXIV, 2).

Le démon triomphait, ignorant les desseins de Dieu qui, abandonnant pour ainsi dire tous les peuples idolâtres, suscita Abraham.

C'était le moment prédéterminé par Dieu pour préparer positivement la venue du Rédempteur. Nous verrons comment cette préparation s'est faite, mais l'heure de la venue du Christ n'avait pas encore sonné.

Il est vrai que le genre humain était bien déchu de la vigueur native de l'âme et du corps laquelle était son partage avant le déluge, déchu aussi de la connaissance de la vérité que Dieu lui avait révélée et du culte divin. Mais il n'avait pas encore éprouvé suffisamment les suites du double bien perdu par lui, à savoir les misères extrêmes de l'idolâtrie et de la nature corrompue; puis le règne

du démon et du péché devenu universel n'était pas arrivé à son apogée.

Le Christ n'aurait donc pas encore trouvé les hommes dans un état assez voisin du désespoir et soupirant vers le Sauveur envoyé par Dieu comme vers l'unique espoir de son salut.

Le genre humain n'était pas assez malade pour qu'il fût donné au Christ, en guérissant toute infirmité et en pansant toute blessure, de manifester aux yeux de tous et par des miracles éclatants et sans nombre sa mission divine.

Tous les éléments de sa passion n'étaient pas encore réunis afin qu'il pût souffrir, être livré à la mort par les siens et racheter par cette mort le genre humain tout entier.

Mais la venue du Christ demandait à être préparée positivement. Car l'honneur de la majesté divine et celui du Christ promis réclamaient que le flambeau de la vérité ne fût pas complètement éteint et que la connaissance et le culte du vrai Dieu ne disparussent pas complètement de la surface de la terre. Il importait que l'on se souvînt de la promesse et de l'attente du Messie et que, en considération des mérites futurs du Rèdempteur, tout homme de bonne volonté pût se sauver.

C'est pourquoi Dieu choisit Abraham pour être le père du peuple qui serait le peuple de Dieu duquel naîtrait le Sauveur, et qui serait au milieu des nations le signe public et manifeste du Rédempteur à venir, en qui seul se trouve le salut des hommes de toutes les nations et de tous les temps.

116. Avant de passer à la troisième époque qui commence à la vocation d' Abraham, notons deux points importants signalés au livre de la Genèse, pour l'explication ultérieure desquels nous renvoyons aux exégètes.

D'abord (*Gen.*, IX, 18-27) la malédiction de Cham par Noé ainsi que les bénédictions accordées par le même patriarche à Sem et à Japhet, et plus spécialement la bénédiction de Sem qui contient *la seconde prophétie messianique* où la descendance de Sem est désignée déjà comme étant celle dont naîtra le Sauveur.

Deuxièmement, au même livre, ch. X, la table ethnographique dont Lenormant écrit (*Hist. anc.*, 1869, p. 96) : « C'est le document le plus ancien, le plus précieux et le plus complet sur la distribution des peuples dans le monde de la haute antiquité. »



CHAPITRE III

Depuis la vocation d'Abraham jusqu'à la mort de Josué c'est-à-dire jusqu'à la constitution du peuple de Dieu

ARTICLE I

Considération générale

117. Nous laissons désormais les temps appelés préhistoriques par rapport aux nations de l'antique Egypte, de la Chaldée, de l'Assyrie, etc. Car, à partir de la dispersion des fils de Noé, et certainement à partir d'Abraham, certains monuments et vestiges authentiques de ces nations, récemment découverts, viennent ajouter leur témoignage à celui de l'histoire biblique et commencent à éclairer en même temps le passé de ces peuples païens.

Nous supposons toujours que le lecteur connaît le récit biblique ; le transcrire ici et interpréter des livres entiers dépasserait de beaucoup les bornes de nos Méditations. Notre but est de prouver par les faits les plus connus de l'histoire sacrée que toute l'action de la Providence divine tend à préparer la venue du Messie. Dans cette troisième époque Dieu y fait déjà converger les événements d'une manière positive par la constitution du peuple juif.

Pour mieux édifier et instruire le lecteur, nous

ajoutons en note des témoignages tirés de monuments profanes qui prouvent une fois de plus la véracité de l'histoire biblique.

Nous citons de même quelques opinions de critiques rationalistes au sujet de cette même histoire.

118. Peu d'années après la dispersion des fils de Noé l'idolâtrie avait pour ainsi dire envahi le monde entier, et l'on pouvait prévoir dans un avenir prochain la disparition du culte du vrai Dieu ainsi que celle de la foi au Messie promis.

Ceci ne pouvait entrer, même absolument parlant, dans le plan divin; mieux eut valu la destruction du genre humain que de permettre son éloignement complet de Dieu. Il ne pouvait surtout le permettre eu égard à l'économie de sa Providence et à l'ordre de la rédemption qu'il avait établi.

Il appelle donc Abraham afin de faire sortir de lui un peuple ayant conscience de sa mission de peuple de Dieu, connu comme tel par les nations étrangères et posé comme signe du culte du Dieu véritable et de l'attente du Messie qui naîtrait dans son sein. Cette double marque du peuple juif, à savoir qu'il était le peuple de Dieu séparé des autres peuples et qu'il était un signe pour les autres nations apparaît partout, tant dans la providence générale de Dieu sur ce peuple que dans sa législation et dans sa constitution.

C'est pourquoi d'une part Dieu a séparé Abram des autres peuples (1), même de ses propres parents

---

(1) Maspero observe dans son *Histoire ancienne des peuples*

et de sa patrie, contractant une alliance avec lui et renouvelant à diverses reprises les promesses qu'il lui avait faites. D'autre part Dieu rendit Abram célèbre parmi les Orientaux, le conduisant en Egypte où il traita avec le Pharaon lui-même ; ses descendants y habitèrent durant des siècles, sans pourtant jamais se confondre avec la race égyptienne.

Dieu combla Abraham de richesses et de puissance, ainsi que le remarque le texte sacré et comme le prouvent les faits relatés au sujet de la victoire qu'il remporta sur plusieurs rois. Nous apprenons en effet par la Bible qu'Abraham, de même qu'il fut connu du Pharaon, se distingua plus tard entre les rois de Chanaan, et devint vainqueur des rois Chaldéens et Elamites (1). C'est après cette victoire

---

de l'Orient classique, T. II, *Les premières mêlées des peuples*, p. 65, note 1 : « Les noms de Sarah et de Abraham, ou plutôt la forme première Abram, ont été retrouvés, le dernier sous la forme Abourâmou, dans les contrats du vieil empire Chaldéen. » (Halévy. *Recherches bibliques*, p. 270 ; Sayce, *the higher Criticism and the Verdict of the monuments,* p. 159).

(1) Les Assyriologues, même rationalistes, ont considéré dès le début le ch. XIV de la Genèse comme étant historique. Par contre, les théologiens ou plutôt les pseudo-théologiens rationalistes ont dénié toute foi historique à ce même chapitre. Mais voici que Pinches a découvert un monument Chaldéen dans lequel sont nommés Chodorlahomor ou Koutourlagamar et deux compagnons de guerre, de sorte que Maspero avoue, *loc. cit.* ; p. 47-48, note 1, que : « L'historiographe hébreu a reproduit un fait authentique de la chronique de Babylone », mais il croit devoir ajouter : « auquel on *(sic)* a juxtaposé un des événements de la vie d'Abraham. » Que penser de cette haute critique !

que Melchisédech, roi de Salem et prêtre du Très-Haut, vint au devant d'Abraham (1). Nous y reviendrons.

Nous rencontrons de même cette double note chez les descendants d'Abraham. Car, d'un côté Dieu a fait d'Abraham le père de plusieurs nations, des Ismaélites, des Madianites, etc. par ses femmes secondaires ou concubines Agar, Cethura, etc. en sorte que le nom d'Abraham se répandit partout.

D'un autre côté, Dieu lui donne de son épouse Sara, âgée et stérile, le fils unique de la promesse, l'héritier dans lequel cette promesse s'accomplira et dont naîtra le Messie, en sorte qu' Isaac et ses descendants, séparés des autres enfants d'Abraham, apparaîtront à tous comme les héritiers des promesses divines, comme le peuple choisi de Dieu.

119. Ensuite Dieu agit familièrement avec Abraham : en éprouvant sa foi il lui renouvela ses promesses ; il lui fit entendre les mystères divins et lui révéla les choses futures, dirigeant en même

---

(1) Voici mieux encore, et comment ce genre de critique peut tour à tour faire disparaître et faire revivre un personnage avec la même aisance. Ecoutons encore Maspero, à l'endroit cité, p. 66, note 6 : « La plupart des critiques admettent que Melkisédeh n'a rien d'historique, mais que le passage où il figure est une sorte de parabole, destinée à montrer le chef de la race payant déjà la dîme du butin au prêtre du dieu suprême, qui résidait à Jérusalem...; les renseignements que les tablettes d'El-Amarna nous ont fournis sur la vieille cité de Jérusalem.. et sur le caractère de ses premiers rois ont déterminé Sayce à rendre à ce personnage son caractère historique.....»

temps tous les événements de telle sorte que les personnages qui en remplissaient le cadre, leurs actions et leurs aventures figurassent le Messie futur. Dès ce moment et dans la suite se trouve de mieux en mieux vérifiée la parole de S[t] Paul : « Or toutes ces choses leur arrivaient en figure. » (I *Cor.*, XII).

Et S[t] Augustin a dit avec raison : « Non seulement les paroles des Saints qui ont précédé le temps de la nativité du Seigneur, mais leur vie, leurs unions conjugales. leurs enfants et leurs actes ont été la figure prophétique du temps où, par la foi en la passion du Christ, l'Eglise se recrute parmi les nations (1). »

Qu'il nous suffise de signaler les figures prencipales : Melchisédech qui par son nom et par sa personne, par son sacrifice et par ses actes figure ou annonce d'avance d'une manière admirable le Christ et le sacrifice non sanglant de la loi nouvelle, comme S[t] Paul l'expose dans l'Epitre aux Hébreux, ch. VII.

saac (2) dont l'oblation profile parfaitement le

---

(1) *De cat. rudibus*, c. XIX, n. 33.

(2) « Son histoire, *dit Maspero* à l'endroit déjà cité, p. 68, ressemble étonnamment à celle de son père ; comme Abraham il vécut près d'Hébron, où il voyagea avec son clan autour des puits de Béershéba ; comme lui il fut menacé de perdre sa femme ; comme lui il noua des relations avec Abimélek de Gérar. » Cela suffit à la logique rationaliste pour que le même auteur ajoute en note : « La plupart des critiques n'y voient (dans l'histoire d'Isaac) qu'un décalque assez terne de celle d'Abraham ; d'autres pensent au contraire que les épisodes primitifs sont ceux dont Isaac est le héros, et que les parties analogues des deux vies ont été empruntées à la

sacrifice sanglant de la croix, et toutes les circonstances de ce sacrifice, pourrait-on dire.

Joseph (1) vient ensuite, et finalement le peuple

---

biographie du fils pour augmenter d'autant la biographie du père. »

Donc parce que le fils habite ou voyage dans les mêmes lieux que son père ; parce que, comme son père, il noue des relations avec le même personnage ; parce que, placé dans les mêmes conditions que son père, une même chose lui arrive, ou bien il faut nier que le fils est différent du père, ou bien il faut affirmer que ces choses n'arrivent qu'à une seule et même personne, soit le père, soit le fils. Haute critique vraiment !

(1) Maspero remarque dans l'ouvr. cit., t. II, p. 70, note 2 : « L'histoire de Joseph est contenue dans *Gen.*, XXXVII, XXXIX-XLVI. Le commentaire de Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, T. II, p. 1-227, et celui de Brugsch, *Steinschrift und Bibelwort*, p. 77-103, donnent l'idée de la façon dont les exégètes et les égyptologues orthodoxes peuvent en défendre l'authenticité par l'usage des monuments anciens. »

Maspero semble dire que cette authenticité ne vaut pas un examen critique ; serait-ce parce qu'il ne voit pas chance de la démolir ? Il se contente d'insérer brièvement l'histoire de Joseph dans son texte, et il conclut en insinuant qu'elle n'est nullement digne de foi. « Un fait subsiste, *dit-il*, parmi tant de récits gracieux et terribles où les Hébreux de l'époque royale [d'où tient-il que ces narrations appartiennent à l'époque royale ?] se plaisent à retracer l'histoire de leurs ancêtres lointains : les Bne-Israël abandonnèrent la Syrie méridionale et descendirent aux rives du Nil. »

Le même auteur décrit ensuite la région d'où les Israélites émigrèrent et les divers travaux dont ils s'occupaient comme s'il eût habité parmi eux.

D'où il est permis d'inférer le peu de bonne foi et de logique de la critique rationaliste tant prônée par quelques-uns tandis que, chaque fois qu'il est question de la vérité catholique, elle soulève plutôt un mouvement de répulsion chez tout homme intelligent et loyal.

juif lui-même tout entier lesquels par leur captivité en Egypte, leur délivrance miraculeuse et beaucoup d'autres traits ont symbolisé d'avance et de diverses manières le Sauveur et le salut apporté par lui.

120. Abraham avait joui de la protection et de la société de Dieu; il en fut de même de ses descendants Isaac et Jacob. Bien que celui-ci ne fût pas le premier né, Dieu lui octroie le droit d'aînesse. Après l'avoir élu il l'éprouve, et après avoir renouvelé avec lui son alliance et lui avoir réitéré la promesse du Rédempteur qui devait naître de sa postérité, il l'établit père d'une famille nombreuse, c'est-à-dire de douze fils devenus les chefs ou les patriarches des douze tribus composant désormais le peuple de Dieu.

Par une providence admirable, Dieu conduisit ensuite Joseph en Egypte où il fut rejoint par Jacob et par tous ses enfants, afin que se vérifiât une fois encore la double note que nous avons signalée plus haut: que les Israélites seraient le peuple choisi de Dieu, conscient de son caractère et de sa mission propres, et deviendraient comme tel un signe pour les autres nations, dans cette occurrence pour la puissante nation égyptienne. C'est bien pour ces raisons que Dieu a fait habiter les Israélites parmi les Egyptiens, mais complètement isolés de ces derniers par le langage, par la religion (1) et même

(1) Maspero observe lui-même, ouv. cit., t. II, p. 72, que les enfants d'Israël ont prospéré et qu'ils se sont multipliés en Egypte; qu'ils n'ont pas été absorbés par la nation égyptienne, comme il est arrivé à beaucoup d'autres peuplades, et que les Israélites y sont demeurés fidèles au Dieu et aux mœurs de leurs pères.

par le territoire qu'ils occupaient, la terre de Gessen qui leur avait été assignée par le Pharaon et où ils demeurèrent d'autant plus facilement distincts des Egyptiens qu'ils furent en butte à la persécution de ces derniers (2).

La même Providence divine se manifeste dans la sortie d'Egypte, après que les Hébreux s'y furent enrichis et que leurs persécuteurs eurent été dépouillés et châtiés tant en Egypte qu'au passage de la mer Rouge. Elle apparaît toujours davantage dans la conduite, l'alimentation et la protection accordée aux Israélites pendant leur marche dans le désert ; dans la législation, l'alliance et le châtiment au désert ; dans leur introduction dans la terre promise, à proximité des peuples descendant de Loth (Ammon et Moab) et d'Esaü (Edom), les autres nations au dela et en deça du Jourdain ayant été exterminées ; dans leur entrée, disons-nous, après le passage du Jourdain à pied sec, dans cette terre promise laquelle par sa situation était d'une part vraiment le centre de la terre, et d'autre part suffisamment séparée des pays voisins par ses limites naturelles, les montagnes, la mer et le désert.

Dans la conduite de la Providence tout converge donc vers ce but d'exalter le peuple d'Israël et de le faire connaître parmi les autres peuples. Il devait aussi être séparé du reste des nations; divinement défendu contre toutes malgré son petit nombre, s'il

---

(2) Maspero rapporte, ouv. cit., p. 70 : « Pharaon les installa dans le canton de Goshen aussi loin que possible des centres de population indigène, car les Egyptiens ont en horreur les pâtres de brebis. »

observait l'alliance conclue avec Dieu ; menacé, au cas contraire, d'encourir les châtiments divins mais sans être complètement détruit en vue de la venue du Rédempteur promis qui devait naître de lui.

121. Personne ne s'attend à trouver dans ces méditations l'explication ni même la simple énumération des figures si nombreuses de la rédemption future par le Messie promis.

Depuis Moïse et la sortie de l'Egypte, elles abondent et sont d'une signification évidente. Les personnes et les choses, la législation mosaïque et l'histoire même du peuple choisi profilent et figurent le Christ et la loi évangélique, ses mystères et l'œuvre entière de la rédemption. Décrire ces symboles en détail demanderait plusieurs volumes. On en trouve du reste des explications étendues dans les ouvrages des Pères de l'Eglise et des Scolastiques.

Contentons-nous d'indiquer ici quelques-unes des figures principales du Messie.

Moïse représente le Christ législateur et sauveur de son peuple; l'Agneau pascal et la manne sont des figures de la Ste Eucharistie; le serpent d'airain annonce la croix qui sauve; le tabernacle de l'alliance et les multiples sacrifices de la loi ancienne font connaître d'avance le culte de la loi nouvelle et son double sacrifice sanglant et non sanglant.

Les figures du Messie continuent à jalonner le récit mosaïque jusqu' à Josué, qui est lui-même une représentation nouvelle du Christ introduisant son peuple racheté dans la terre promise du Ciel.

L'aveuglement des Rationalistes et autres incrédules, permis par Dieu comme un juste châtiment de leur orgueil, paraît inexplicable. Car ils ont sous les yeux tous les symboles si clairs que nous venons d'énumérer, et ils peuvent en trouver l'accomplissement et la démonstration dans le nouveau Testament. Mais la vérité reste obscure à leurs regards, ils n'en perçoivent pas même une lueur et elle ne parvient pas à les émouvoir. A priori ils excluent tout ce qui a trait à la Providence surnaturelle, et au gré de leurs idées et de leur bon plaisir, écartant le témoignage des Livres sacrés, au mépris même de toutes les règles de la logique et de la saine critique, ils inventent l'histoire et la racontent telle qu'ils l'ont imaginée et voulue.

Ceci est tellement vrai que bien souvent l'on peut prévoir, avant d'avoir rien lu de leurs produits, tout ce qu'il vont dire au sujet de l'authenticité et de l'interprétation de quelque narration biblique. Cette remarque s'applique par exemple aux écrits des Rationalistes sur plusieurs points de l'exode des enfants d'Israël et de leur séjour dans le désert. Et ici il faut noter avec soin combien il est étonnant que la promulgation du décalogue, qu'ils peuvent lire au livre de *l'Exode*, XX (compar. avec *Deut.*, V) ne les impressionne nullement.

Qu'ils fassent abstraction tant qu'ils le voudront et du mode miraculeux de la promulgation et de tout miracle quel qu'il puisse être, la loi du décalogue, telle qu'elle a été publiée par Moïse au témoignage de l'Ecriture, n'est-elle pas admirable au delà de toute expression ? D'autant

plus qu'en ces temps reculés les nations voisines des Hébreux, même les plus puissantes et les plus civilisées, étaient plongées dans les ténèbres les plus épaisses en matière de religion et dans une corruption de mœurs effroyable? Comment expliquer, sinon par une intervention divine, que la loi d'Israël (1) prescrivît en ces mêmes temps l'adoration d'un Dieu unique et qu'elle indiquât si complètement et avec tant de perfection tous les préceptes de la loi naturelle?

La formule même en est si parfaite dans sa concision que les plus savants ne sauraient en imaginer une semblable.

Voici sur ce point ce que nous avons dit dans l'*Exposé sommaire des principes généraux de la science sociale*, 3e Partie, ch. I, *Aperçu général du Décalogue :* « Le décalogue comprend toute la loi naturelle, et dans l'ordre présent la loi connaturelle à l'ordre établi, c'est-à-dire la loi de la nature élevée à l'ordre surnaturel. Ainsi le premier commandement ordonne de reconnaître Dieu le souverain : dans l'ordre de pure nature, il faudrait le comprendre de la reconnaissance par la raison sur le témoignage des créatures ; dans l'ordre présent, il s'agit de la reconnaissance par la foi surnatu-

---

(1) Les Rationalistes prétendent contre toute raison et contre toute vérité historique que la loi juive n'a pas été promulguée par Moïse, mais qu'elle a été compilée par des faussaires pendant l'exil des Israélites. Ceci ne détruirait pas notre argument étant donné que même à cette époque postérieure on ne pourrait attribuer à cette loi si remarquable une origine purement humaine.

relle et divine. De même le culte prescrit par le troisième commandement doit s'entendre dans l'ordre actuel du culte surnaturel, tel que Dieu l'a déterminé par révélation positive ; et ainsi de suite.

De plus, il faut distinguer entre la loi elle-même et sa formule révélée à Moïse. La loi comprend tout ce qui est prescrit ou défendu à l'homme en vertu de sa nature élevée ; la formule ne peut énoncer pour chaque espèce morale que le précepte principal visant tantôt une action extérieure, tantôt la parole, tantôt un acte interne. Je dis le précepte principal, soit le plus important pour l'humanité en général, soit le mieux adapté alors au peuple d'Israël, soit celui d'où se déduisent, par voie de conséquence, ou à plus forte raison les autres. Les sages du monde, réunis à l'effet de formuler en dix mots la loi de la nature, ne seraient pas parvenus à composer les deux tables de Moïse !

Dans ce même ordre d'idées, nous pouvons admirer encore la sagesse du législateur divin qui a formulé deux commandements condamnant expressément des péchés internes de désir et d'affection. C'est en effet le propre de la loi divine de porter sur les affections les plus secrètes du cœur, et il était nécessaire de le rappeler à un peuple grossier et charnel qui, bien plus tard, au temps de la venue du Sauveur semblait se contenter de l'observance extérieure, d'après les idées mêmes de ses Docteurs de la loi. Il était nécessaire de le rappeler à tous et dans tous les temps, pour faire rendre hommage à la majesté de Dieu, seul juge souverain auquel rien n'échappe. Mais pourquoi la

mention expresse précisément de ces deux espèces de péchés internes? C'est d'abord parce que toute autre passion, telle que la crainte, la colère, la peur, comme le fait observer S. Thomas, dérive d'une passion de concupiscence, et ensuite que parmi les diverses concupiscences, celle de la chair et celle des richesses sont les seules ayant un objet délectable ou utile que nous convoitons pour lui-même : on ne veut en effet du mal au prochain que pour satisfaire l'une de ces concupiscences ; certes l'homicide, la tromperie sont plutôt un sujet naturel d'horreur, de même que nous aimons naturellement le prochain et la vérité, et ces péchés ne se commettent que pour un but ultérieur à atteindre, pour satisfaire le soif de l'or ou du plaisir sensuel.

Remarquons enfin la belle division et l'ordre admirable des dix commandements. Nous avons vu plus haut, que parmi les moyens immédiats ou les actes, les uns ont pour objet immédiat la fin, Dieu lui-même. Ce sont ceux que dirigent les préceptes de la première table.

Les autres ont pour objet immédiat les moyens éloignés pour la fin, c'est-à-dire les biens que la Providence nous donne pour atteindre notre fin, à savoir les biens extérieurs, qui sont la société de nos semblables — famille, société publique, associations libres — et les biens temporels de la fortune; les biens internes, la vie, les facultés, etc.; les biens mixtes, l'honneur et la réputation.

Les actions donc qui ont pour objet immédiat les moyens pour la fin dernière sont celles que dirigent les préceptes de la deuxième table.

Les relations immédiates avec Dieu le souverain sont définies sur la première table, les relations des membres de la société humaine entre eux le sont sur la deuxième table.

La reconnaissance de la fin dernière et le culte social, la religion, en un mot, occupe la première place, elle est la base de tout. Ne l'oublions jamais, remontons toujours jusque là. Le premier est le plus grand des commandements, il prescrit le premier et le plus grave devoir à l'homme, créature douée de raison et de libre volonté et à plus forte raison au chrétien : il lui prescrit de rendre à Dieu, premier principe et fin dernière de toutes choses, l'hommage de l'intelligence éclairée par la foi, et l'hommage de la volonté fortifiée et sanctifiée par la grâce. A la suite de ce premier hommage fondamental, vient se placer, dans le deuxième commandement, l'hommage de la parole, le respect du nom du Seigneur ; et enfin, dans le troisième précepte, l'hommage du culte, en reconnaissance des bienfaits reçus, avec l'espoir d'obtenir de nouvelles faveurs.

En tête des sept commandements de la deuxième table figure, comme le plus important, celui qui intime le respect de l'autorité, l'obéissance aux supérieurs légitimes qui, participant de l'autorité divine, représentent Dieu lui-même. Et ainsi, après la religion, vient le respect de l'autorité, lien d'unité entre les membres de la société humaine et sa pierre angulaire sans laquelle l'ordre, la paix, la stabilité sont impossibles.

Cependant le bien-être de la société et son existence même ont besoin d'être protégés par le respect des droits d'un chacun ; ces droits garantissent la possession paisible des biens qui nous sont fournis par la Providence comme autant de moyens pour poursuivre notre fin. Le bien fondamental, qui sert de soutien à tous les autres, c'est la vie. Le cinquième précepte nous commande le respect de la vie, du corps et de ses membres, de la santé, de la liberté du prochain. Si ce précepte divin protége la vie individuelle, le sixième commandement veille au même titre à la conservation de l'espèce humaine, et défend de porter atteinte à la sainteté du mariage, société sacrée instituée par Dieu pour la propagation du genre humain. Les biens temporels sont également nécessaires et utiles à l'homme pour parvenir à sa fin, et la propriété de ces biens est pleinement conforme à la nature, comme nous aurons l'occasion de le prouver. C'est le septième commandement qui sanctionne la propriété. Enfin le bien précieux de la réputation trouve sa défense dans le huitième commandement, qui réprouve en outre tout ce qui blesse la sincérité et nuit à la bonne foi entre les hommes. Nous avons signalé plus haut le neuvième et le dixième commandement.

Remarquons, pour finir, que le code divin, si concis, est néanmoins bien complet. Après le devoir de la religion, après le devoir de l'obéissance à l'autorité, vient la protection non seulement de l'individu et de tous ses biens, mais aussi de la famille, société naturelle, antérieure à la société civile qu'elle con-

tient en germe, et par voie de conséquence la protection de la société publique elle-même. En effet que faut-il pour protéger efficacement la famille et la société, si ce n'est le respect de l'autorité des parents et des supérieurs, la fidélité des époux, la protection de la vie, de la santé corporelle et spirituelle de tous les membres, le respect de la propriété qui est une garantie de la liberté individuelle, un encouragement du travail honnête, une condition de la stabilité de la société domestique et civile et un soutien de l'esprit de famille. »

122. C'est en transcrivant un texte du rationaliste Maspero que nous terminons cette considération générale sur la troisième époque du monde qui est celle de la constitution du peuple de Dieu. Cet auteur tant vanté parle des douze tribus du peuple d'Isaël, et de Jahveh qui seul devait être adoré comme le Dieu véritable, nous venons de le dire.

Nous rapportons ces blasphèmes afin que le lecteur se convainque par lui-même de la valeur qu'il faut attribuer à la critique historique des Rationalistes, qu'il voie ce que sont, pour eux, la logique et la raison à laquelle ils prétendent emprunter leur nom et ce qu'est enfin leur bonne foi.

« Les clans et les tribus se désignaient par le nom d'un aïeul duquel ils croyaient procéder et qui était souvent un dieu pour qui ils avaient conçu une dévotion spéciale. Tel se réclamait de la Fortune, et il s'appelait Gad comme cette divinité ; d'autres préféraient pour emblème ou pour fétiche une hyène ou un chien et ils se disaient Siméon ou Kaleb. Gad, Siméon, Kaleb étaient chacun l'ancêtre des

familles qui se rangeaient sous leur invocation, et les héros éponymes de toutes les tribus passaient pour avoir été des frères issus d'un seul homme, placés sous la protection d'un seul dieu. Le dieu était ce Jahveh avec lequel Abraham avait contracté jadis un pacte solennel. »

On se demande d'où Maspero, égaré par son imagination, a pu déduire ces noms, puisque l'origine de ceux des fils de Jacob est expressément indiquée au livre de la *Genèse*, XXIX, 32 — XXX, 24. On lit par exemple de Gad (qui signifie félicité, fortune): « laquelle (Zelpha) après avoir conçu et donnant le jour à un fils, dit : A la bonne heure, et c'est pourquoi elle le nomma Gad (XXX, 10-11). Pour le nom de Siméon (qui signifie être exaucé) voir XXIX, 30.

Quel est le secret mobile des Rationalistes sinon de vouloir nier le monothéisme chez les patriarches pour y substituer le polythéisme et le fétichisme? Et ce qui peut paraître surprenant, Maspero affirme plus loin qu'un Dieu unique, Jahveh, était reconnu par la tradition israélite.

Pourquoi ce nom de Kaleb mêlé à celui des chefs des tribus?

Le même auteur ne nie pas que la tradition des fils d'Israël les faisait remonter à une souche commune, Jacob. De quel droit affirme-t-il que cette tradition est erronée ?

Poursuivons donc en faisant amende honorable à Dieu pour les paroles blasphématoires que nous allons transcrire. « Le dieu était ce Jahveh.... Il siégeait sur le Sinaï et sur le Sèîr, et il s'y révélait

dans l'orage (1) : le tonnerre était sa voix, le vent son souffle, la lumière son vêtement. Irrité, il bouchait les canaux du ciel et il empêchait la pluie de s'écouler ; apaisé, il lui ordonnait de tomber à point et de féconder les champs (2). Comme les divinités de la Syrie, il avait le caractère jaloux, farouche, sans pitié pour qui l'offensait. On l'adorait en des statues de bêtes, peut-être d'hommes (3) que son esprit animait afin de prédire l'avenir, et on lui érigeait aux endroits qu'il honorait de ses apparitions des dolmens, des menhirs, des stèles semblables à celles des divinités cananéennes. »

123. C'est ainsi que les Rationalistes blasphèment Dieu, alors que dans le nom même de Jahveh révélé à Moïse et que les Juifs ne devaient pas prononcer par respect, nom qui exprime d'une manière si profonde l'essence divine, l'auto-

---

(1) Cp. la description saisissante des phénomènes qui accompagnaient la manifestation de Jahveh, pour l'époque des Juges, dans le *Cantique de Déborah* (*Juges*, V, 4-57), et pour celle des rois dans l'épisode d'Elie (I [ou dans la bib. lat. III] *Rois*, XIX, 11-13). Cette note est de Maspero comme les suivantes.

(2) Cp. pour ce caractère de Jahveh l'épisode I *Rois*, XVII, XVIII où est décrite la lutte pour la pluie entre Elie et les prophètes de Baal.

(3) La plus fréquente des formes bestiales est celle du taureau et du veau (*Exode*, XXXII ; *Deut.* IX, 21 ; et pour l'époque royale I *Rois*, XII, 28-30 ; II *Rois*, X, 29). On signale aussi celle du serpent (II *Rois*, XVIII, 4). On ne sait quelle figure avait l'image de Mikah l'Ephraimite (*Juges*, XVIII, 14, 17-18, 20, 30-31, ni celle de Jeroubbaal, à Ophrah (*Juges*, VIII, 27), ni celle d'Akhimélek, à Nob (1 *Samuel*, XXI, 9).

Etre, l'Etre absolument parfait, ils devraient confesser eux aussi le seul vrai Dieu adoré par Israël et admirer la signification élevée de ce nom révélé que le génie humain le plus puissant, on peut l'affirmer sans crainte, n'aurait pu inventer. Combien moins aurait-il pu l'être par un peuple encore inculte et grossier ?

Mais leur cœur insensé est enveloppé de ténèbres, et avec une mauvaise foi insigne ils matérialisent l'expression de certaines manifestations de la majesté et de la toute-puissance divines si poétiquement décrites dans les cantiques. Ils assimilent sciemment les monuments religieux érigés par les patriarches en action de grâces envers Dieu aux souvenirs païens des nations idolâtres. Et ce qui dépasse toutes les bornes, ils osent avancer que le vrai Dieu a été adoré sous l'image d'animaux ou peut-être (*peut-être* ! quel comble de dérision) sous des figures humaines. Et cela par les fils d'Israël, à l'encontre du précepte formel du décalogue qui interdissait à ceux-ci le culte des faux dieux, précepte si fréquemmeut répété et dont toute leur histoire fait foi.

Que s'il faut reconnaître que ce peuple s'est tourné parfois vers les idoles, il est vrai de dire qu'il ne les a jamais confondues avec son Dieu véritable, Jahveh. Comment comprendre alors que des auteurs qui se piquent de science et de probité osent écrire une note comme celle que nous avons citée : « La plus fréquente des formes bestiales était celle dutaureau etc. ? » Lorsqu'on lit qu'Israël au pied du Sinaï a adoré le veau d'or, ou bien que

Jéroboam a fait fondre deux veaux d'or et les a proposés à l'adoration du peuple, qui en conclura que ce même peuple ait voulu adorer sous cette forme le vrai Dieu, Jahveh, alors que l'histoire juive condamne hautement cet acte d'idolâtrie comme un crime de lèse-majesté divine ? Et pourquoi Ezéchias brisa-t-il le serpent d'airain de Moïse, si ce n'est parce que les Israélites en l'adorant s'éloignaient du vrai Dieu ?

Le même livre des *Juges*, XVIII, désigne fréquemment sous le nom d'idoles l'objet sculpté ou de métal fondu de Micha, mais rien ne démontre que ce fut une image de Jahveh. Et supposé qu'il se fût agi réellement d'une image de Jahveh, parce que le livre des Juges rapporte que la mère de Micha voua son argent à Jahveh pour que son fils en fît une statue (disons : une statue de Jahveh), est-ce que, de ce cas particulier de Micha et de celui d'une troupe de Danites qui s'emparèrent de l'idole de Micha et la gardèrent, il serait permis d'inférer que Jahveh a été quelquefois honoré par les Israélites en général et pour ainsi dire légalement sous une forme bestiale ou humaine ?

Ce que Jérobaal ou Gédéon confectionna ce fut l'éphod pour lequel les Israélites lui fournirent non seulement de l'or, mais aussi les ornements, les bijoux et les habits de pourpre dont se servaient les rois de Madian. Gédéon semble avoir péché par une usurpation sacrilège du sacerdoce en faisant cet éphod pour consulter le Seigneur auquel il avait élevé un autel (*Iug.*, VI, 24), plutôt que par une idolâtrie proprement dite. Mais cette

action peut avoir été pour le peuple une incitation postérieure au culte des faux dieux.

Dans le premier livre de Samuël, au chapitre XXI on lit d'Achimélech qu'il donna le pain sacré à David avec le glaive de Goliath qui était « enveloppé dans un drap derrière l'éphod »; on ne trouve rien de plus dans ce texte.

124. Si les choses sont telles, le lecteur pourrait en conclure que les critiques rationalistes ne s'attendent guère à être lus hormis par leurs sectateurs ou par ceux qui ne savent pas consulter les sources et se soucient médiocrement de l'exactitude des passages cités, ou bien qu'ils supposent leurs lecteurs bien bornés.

Nous répondons que tels sont les agissements de mauvaise foi consciente de bien des vulgarisateurs des écrits rationalistes; cependant nous ne voulons pas l'insinuer de Maspero ni de ceux aux opinions desquels il se range le plus souvent, comme Wellhausen, Kuenen et d'autres. Mais on ne peut nier que, objectivemenl, ils violent les droits de la science et de la probité par des citations de ce genre.

Cette accusation comme cette excuse peuvent facilement se justifier. Par leur opinion préconçue de l'évolutionisme qu'ils appliquent à la religion et à l'histoire, les Rationalistes affirment a priori que la religion primitive des Israélites n'était qu'un pur fétichisme et polythéisme comme celle des autres nations païennes. Que, par une évolution lente, ils sont parvenus au culte de Jahveh, dieu qu'ils considéraient comme le pre-

mier entre plusieurs autres et comme un dieu national. Et que finalement le peuple juif est arrivé à la conception de Jahveh comme Dieu souverain et absolu de l'univers, autrement dit, au monothéisme.

Il se fait que, par cette opinion préconçue, gratuite et fausse, ils bouleversent l'histoire d'Israël ainsi que la série et l'ordre des livres de l'ancien Testament. Ils prétendent que la loi juive, et notamment le décalogue, sont faussement attribués à Moïse, et qu'ils ne datent que du temps de l'exil des Israélites ; que toutes les allusions à la loi qui précèdent cette époque sont œuvre de faussaire. Il en résulte un système extrêmement facile pour eux, mais de pure fiction et radicalement faux : celui de dire qu'il ne faut garder des Livres saints antérieurs à la captivité de Babylone que ce qui peut rappeler le polythéisme ou Jahveh dieu national, comme ils disent, que tout le reste est interpolé et ajouté après coup. Des livres entiers, tel le Deutéronome, qui renferment l'affirmation formelle du monothéisme juif et l'explication de la loi mosaïque, il faut, d'après eux, les rejeter jusqu'après la captivité.

De là il est facîle de comprendre aussi le système que ces mêmes Rationalistes adoptent pour les citations, système qui, étant donné la théorie qu'ils prétendent véritable au sujet de l'âge, de l'authenticité et de l'intégrité des Livres saints, ne doit pas être attribué à une fraude subjective. Objectivement cependant, à raison de cette même théorie qu'ils supposent mais qui est fausse et peu honnête, leur

manière de citer ne s'accorde ni avec les données de la science ni avec les exigences de la probité.

Article II

De quelques particularités qui méritent d'être notées et de quelques remarques au sujet de la critique rationaliste

125. A la suite de l'étude générale de cette troisième époque du monde, il sera très-opportun de descendre dans quelques détails importants et que nous avons précédemment omis afin de ne pas nuire à la vue d'ensemble de notre sujet.

En outre, ayant parcouru tout le Pentateuque et le livre de Josué — ou comme certains auteurs de nos jours les nomment de préférence, l'Hexateuque — qui renferment l'histoire du monde depuis la création jusqu'à la constitution politique du peuple de Dieu et l'occupation de la terre promise, il reste certains points qui demandent à être spécialement notés touchant ces livres mêmes, parallèlement avec les remarques dont ils sont l'objet dans la critique rationaliste, tant littéraire qu'historique.

126. Signalons d'abord *la troisième prophétie messianique* qui est d'une importance capitale. Elle a été faite à Abraham, *Gen.*, XII, 24 ; renouvelée partiellement à plusieurs reprises, *Gen.*, XII, 7, XIII, 14-17 et XV, 4-6, Dieu y joignit le pacte ou alliance qu'il contracta avec le Père des croyants, XV, 7-21, et XVII, 4-16, pacte que Dieu renouvela XVIII, 17-18 et qu'il scella enfin en le jurant par lui-même, XXII, 15-19.

Cette troisième prophétie mieux définie et d'une portée plus considérable que celles qui la précèdent, annonce le salut messianique sous forme d'une bénédiction destinée à lever l'anathème prononcée contre le genre humain. La source de cette bénédiction, c'est-à-dire la descendance d'Abraham (cp. *Gal*, III, 16) aussi bien que son extension à tout le genre humain (cp. *Ps*. LXXI, 17) y sont davantage précisées.

On fera bien de lire sur cette matière les écrits des exégètes.

En second lieu, appuyons sur la signification mystique de l'histoire de Sara et d'Agar ainsi que de leurs fils Isaac et Ismaël. S[t] Paul nous la révèle et la développe dans son Epître aux Galates, IV, 23-31.

Troisièmement, notons avec soin la bénédiction de Jacob sur Juda. Elle se trouve iuterprétée dans les *Coll. Brug*,, tome VI, page 577 et suivantes.

127. Remarquons ensuite par quelles voies admirables la divine Providence a constitué graduellement le peuple juif, le marquant, comme nous l'avons dit, de la double note de peuple élu de Dieu, conscient de sa mission, peuple d'où devait sortir le Messie, et constituant aux yeux de toutes les autres nations comme le signe du vrai culte de Dieu et de l'attente du Rédempteur.

Si l'on examine bien l'histoire des patriarches, elle apparaît comme le prélude de l'histoire du peuple Israélite, tant sous le rapport de sa séparation totale d'avec les autres nations que comme préparation positive à la Loi.

C'est en effet à dater d'Abraham que commence la distinction du peuple juif d'avec les nations environnantes. Les Israélites évitent tout commerce et surtout le mariage avec les Chananéens, et même avec les autres peuples de race patriarcale mais non élus par Dieu, tels que les Ammonites et les Moabites, les Ismaélites, les Madianites, les Edomites. Le séjour des Israélites en Egypte leur fut une barrière nouvelle contre le contact avec les nations voisines.

Ils furent en même temps conduits vers la Loi comme par la main; car à partir d'Abraham les patriarches pratiquèrent le culte extérieur par les sacrifices, la circoncision, l'offrande de la dîme.

Dieu inaugure par le pacte qu'il conclut avec Abraham son alliance avec son peuple ainsi que l'obligation qui en dérive pour celui-ci d'observer la Loi. Déjà les patriarches observaient l'esprit de la Loi, lequel consiste dans l'espérance des biens futurs et surtout dans l'attente du Messie. (Cp. *Hebr.*, XI, 13-14).

Cette attente d'un peuple tout entier, cette persuasion ferme, constante et inébranlable à travers tant de siècles qu'un jour il étendra sa domination sur l'univers entier et pour toujours, est un phénomène unique dans l'histoire du genre humain, et un argument solide en faveur de la vérité de la révélation et de la providence surnaturelle de Dieu. Aucun autre peuple n'a jamais conçu l'idée d'un roi et d'un rédempteur qui naîtrait dans son sein et soumettrait à jamais tous les autres peuples

à son empire. Cette attente si particulière est propre au seul peuple juif. Or elle remonte aux patriarches et même à Abraham, et cette espérance fut en quelque sorte la moëlle de leur vie et l'inspiratrice tous leurs actes.

128. Voyons encore comment la séparation du peuple juif et sa préparation à la Loi commencent aux patriarches à raison même de la terre de promission. Israël devait l'occuper comme son bien propre, parfaitement adapté à sa destination pour le peuple élu de Dieu et devenu un signe pour toutes les nations. Dieu conduisit Abraham dans cette terre promise à sa postérité ; ses descendants l'ont habitée, en qualité d'étrangers il est vrai parmi les Chananéens, mais avec la promesse expresse et réitérée de la posséder un jour et d'en chasser justement ces derniers.

C'est ainsi que les patriarches y choisirent leur sépulture, même Jacob et Joseph, bien qu'ils soient morts en Egypte. De là encore il est résulté que le désir de la terre promise ne s'est pas éteint chez les Hébreux malgré la durée de leur séjour en Egypte, lequel leur servit grandement pour réaliser la double fin de leur séparation d'avec les autres nations (1), et de leur vocation d'annoncer la venue du Messie.

---

(1) Nous avons dit plus haut comment les Hébreux sont demeurés séparés des Egyptiens. Voyez aussi *Gen.*, XLVI, 34. Il leur fut très-utile d'être conduits en Egypte afin d'éviter toute fusion avec les Chananéens qui leur étaient de loin supérieurs par le nombre et par la civilisation. Cp. *Gen.*, XXXI, 47, et XXXVIII, 2.

Ce séjour les a de plus admirablement préparés à une demeure fixe et définitive dans la terre de Chanaan. Ils avaient rapporté d'Egypte les sciences et les arts de ce pays. Ils y avaient vécu à côté d'un peuple doté de lois et d'institutions complètes. Ils y avaient appris à échanger leur vie nomade contre une demeure stable et contre la vie sédentaire avec son négoce, sa culture des champs, etc. Les travaux mêmes de leur esclavage, à eux imposés par le Pharaon, leur enseignèrent l'art de construire des villes et des remparts. Cependant Dieu brisa les liens de cette servitude assez tôt pour que l'âme de son peuple ne devînt pas servile et n'oubliât ni sa dignité ni sa mission. (Cp. *Exod.*, V, 20-21 et VI, 9-12).

Enfin, l'histoire entière d'Israël est préfigurée et préparée dans celle des patriarches. Car il ne faut pas regarder comme fortuits le séjour de ceux-ci dans les lieux destinés à devenir la demeure de leur postérité, ni les monuments laissés par eux dans ces mêmes lieux comme témoins de leur passage.

Il est digne de remarque que la seule histoire d'Abraham contient pour ainsi dire en germe et reproduit l'histoire entière du peuple d'Israël.

129. C'est ici qu'il convient de rapporter ce que pensent de l'histoire des patriarches les Rationalistes modernes.

Ce sera une occasion pour donner une idée de leur methode critique tant au point de vue littéraire qu'au point de vue historique, afin que les membres de notre cher clergé ne demeurent pas étrangers à

ces questions tant agitées de nos jours, et ne soient pas exposés à perdre les traditions de la foi et de la saine doctrine.

Nous le ferons brièvement, notre but n'étant pas la polémique.

Le principe ou fondement de tout le système des Rationalistes, bien qu'ils ne le proposent pas toujours ouvertement, c'est la négation de l'ordre surnaturel. Ils font même table rase de toute intervention divine y substituant un autre principe, et cette fois positif, à savoir celui de l'évolutionisme appliqué à la religion et à l'histoire. Après avoir exclu tout élément surnaturel ils font de cette évolution le pivot de leur critique historique.

En ce qui concerne la critique littéraire, qui a pour objet l'authenticité, la composition, les sources, l'ordonnance et la révision du texte sacré, en tant qu'il vient précisément des auteurs humains, il n'y a pas lieu de supposer un principe contraire à la foi, mais leur système consiste à analyser les textes de telle sorte que la critique littéraire serve à leurs opinions et procédés historiques, en vertu desquels ils assignent aux écrits sacrés telle antiquité, tel auteur, telles sources, telle intégrité ou telle interpolation et révision qui confirment leurs fictions au sujet de la religion et de l'histoire des Hébreux.

128. Ceci posé, et en ce qui regarde d'abord la critique historique rationaliste, elle modifie totalement l'histoire patriarcale que nous venons d'exposer.

Rejetant a priori le surnaturel et y substituant arbitrairement et faussement l'évolutionisme historique, ils renversent l'histoire des patriarches telle qu'elle ressort du sens obvie de l'Ecriture sainte. Il ne reste plus qu'à reconstruire cette histoire d'après les inventions d'une interprétation nouvelle, en éliminant le surnaturel et la mettant d'accord avec le principe évolutioniste. Et c'est là précisément l'œuvre du rationalisme qui affirme que la narration biblique fait partie d'un mythe religieux et ethnographique, lequel a conservé d'une manière assez vague le souvenir des origines d'Israël.

Toujours selon les Rationalistes, la plupart des noms tels que celui d'Abraham, de Loth, etc. ne désigneraient pas des individus mais des tribus.

Le peuple israélite est conçu par eux comme une réunion de tribus diverses et personnifiées dans l'individualité de tel ou tel patriarche, de tel ou tel héros éponyme.

Les tribus qui se séparent de ce peuple sont censées être les fils des patriarches et ce serait là l'origine des tables généalogiques de la Genèse.

Le mariage, dont l'importance est capitale dans le récit de la Genèse, signifierait des immigrations de tribus nouvelles se joignant à Israël. L'époux c'est Israël lui-même ; la tribu nouvelle c'est l'épouse, et les concubines sont les tribus immigrées de moindre importance.

Ce serait le propre de ces mythes de rapporter aux temps passés les événements du temps où naît le mythe ou la légende. Par exemple, Esaü et

Jacob s'entrechoquant dans le sein de leur mère signifient la guerre alors existante entre Israël et Edom. Edom vaincu est représenté par l'artifice de Jacob qui supplante son frère, etc.

Tout ce qui a trait aux sacrifices, aux théophanies ou apparitions divines etc. ne serait que l'image d'opinions religieuses plus récentes ; et ces narrations auraient pour but de faire croire que les patriarches appartenaient déjà à cette même religion et auraient choisi les lieux sacrés connus du peuple juif, tels que Sichem, Béthel, Bersabeh, Hébron.

181. Il est aisé de voir combien toutes ces affirmations sont arbitraires. Mieux eût valu nier simplement l'histoire biblique que de la défigurer ainsi.

La fausseté de toutes ces fictions peut se démontrer par ce seul fait qu'il est impossible qu'un peuple entier ait accepté et retenu avec tant de constance l'histoire de ses origines et y ait adhéré avec une foi si unanime, si le récit des écrivains sacrés n'avait été qu'une légende et un mythe.

La découverte de monuments profanes anciens et notamment de monuments assyriens a déjà renversé nombre de ces inventions rationalistes, et démontre que les noms des patriarches et d'autres personnages, que les Rationalistes avaient trouvé bon de ranger parmi les symboles et les mythes, sont bien des noms individuels et historiques, ainsi que nous l'avons fait remarquer pour Abraham, pour Sara et pour les rois chaldéens. Il appartient aussi à la haute critique rationaliste de reconnaître sans hésitation l'authenticité des écrits profanes de toute autre nation, mais de

refuser a priori toute autorité aux livres sacrés du peuple israélite et du peuple chrétien aussi longtemps que la chose lui est possible.

En conséquence, la théorie rationaliste est à la fois gratuite et erronée. Car elle substitue à la véritable histoire patriarcale un récit arbitraire imaginé à plaisir.

Est également fausse l'assertion dont ces mêmes Rationalistes veulent fournir la démonstration en refondant l'histoire d'une manière fantastique, alors qu'ils osent prétendre que le polythéisme a été la religion primitive des patriarches, remplacée ensuite par le culte du dieu national Jahveh, et changée finalement en monothéisme au temps des prophètes.

132. Tels sont les principes supposés par la critique historique des Rationalistes, principes dont ils se servent constamment en matière d'histoire, sans pourtant les invoquer ordinairement d'une manière ouverte. Ils préfèrent, pour appuyer leurs opinions, produire au grand jour la critique littéraire dont il faut maintenant présenter un aperçu général et quelques notions. Nous transcrivons à cet effet, la citation suivante tirée d'un livre excellent (1) :

« La critique littéraire a devancé de plus d'un siècle la critique historique du Pentateuque. Le branle fut donné par le médecin français Astruc

(1) *Hist. de l'anc, Test.* par J.-B. Pelt, S. T. et SS. Can. D., supérieur du grand séminaire de Metz, 4e éd., Paris, Lecoffre, 1904, tome I, p. 321-323.

(† 1766) qui, prenant comme point de départ l'emploi alternatif des noms divins Elohim et Yahweh, émit l'idée que Moïse avait composé la Genèse en combinant deux « documents » indépendants, l'un Elohiste, l'autre Jahviste.

Cette distinction des sources fut bientôt étendue à tout le Pentateuque par Eichhorn († 1827) et d'autres. C'est ce qu'on appelle l'hypothèse *documentaire (Urkunden-hypothese)*.

Vater († 1826) alla jusqu'à dire que le Pentateuque était une agglomération, une sorte de mosaïque d'une multitude de petits « fragments », dont Moïse n'était pas l'auteur, vu que cette collection n'avait été achevée que vers l'époque de la de la captivité de Babylone. C'est l'hypothèse *fragmentaire (Fragmenten-hypothese)*.

D'autres (Tuch, Stähelin, etc.) crurent découvrir dans le Pentateuque un écrit fondamental (Grundschrift) d'un auteur élohiste, complété plus tard par un écrivain Jahviste. C'est l'hypothese *complémentaire (Ergänzungs-hypothese)*.

Jusqu'alors, la critique du Pentateuque était plutôt littéraire. Mais du moment où Moïse n'était plus regardé comme auteur du Pentateuque le problème historique passa au premier plan : pour déterminer l'âge des différentes sources et de la compilation définitive, on compara ces écrits avec l'histoire de la religion d'Israël. Ce fut surtout l'œuvre de de Wette († 1849) et d'Ewald († 1875). On en vint ainsi à faire le triage minutieux des sources, à étudier soigneusement le contenu de chacune et à déterminer l'âge des lois qui y sont renfermées.

Dans cette nouvelle phase de la critique, l'opinion qui a prévalu de nos jours est celle de George, Vatke, Reuss, Graf, Kuenen, Wellhausen, exposée plus haut, qui considère le Deutéronome comme la loi rituelle la plus ancienne et en place l'origine sous Josias.

Ces critiques supposent qu'il y a dans le Pentateuque (ou ce qu'ils appellent l'Hexateuque, en y joignant le livre de Josué) quatre sources principales : l'écrit jahviste (J), l'écrit élohiste (E), l'écrit deutéronomique (D), et le Code sacerdotal (P). Ce ne sont pas là quatre écrivains : car ces sources n'existent plus sous leur forme primitive, mais ont subi de nombreuses retouches. Sur ce point les critiques entrent dans les détails les plus précis. J, qui provient environ de l'an 850 et probablement d'un Judéen, a reçu trois éditions différentes : J^1 J^2 J^3. L'écrit E, qui est postérieur d'un siècle et qui est généralement regardé comme emanant d'un éphaïmite, a deux éditions : J^1 et J^2. Un rédacteur a fondu ensemble J et E, en donnant une place prépondérante à J et en remaniant E d'après les idées jahvistes ; ce rédacteur jahviste, désigné par Rj, a dû accomplir son œuvre vers l'an 650. Plus tard un second rédacteur Rd (rédacteur deutéronomiste) joignit à J E le Deutéronome, qui lui-même avait déjà reçu deux éditions (D^h historique et D^p parénétique). Ainsi fut formé le recueil J E D ; J et E étant remaniés dans le sens des idées du Deutéronome. Le Code sacerdotal (P), dont la composition date de l'exil, est, lui aussi, dépourvu de l'unité liitéraire :

il faut y distinguer au moins trois sources. Un troisième rédacteur Rp joignit P à J E D et modifia de nouveau le texte de ses prédécesseurs pour le faire cadrer avec P. Ce travail, qui donna à peu près au Pentateuque sa forme actuelle, est placé entre l'an 440 à 400. Vers cette époque aussi le livre de Josué fut séparé du reste du Pentateuque. »

132. Ainsi que nous l'avons dit, la critique littéraire comme telle ne suppose aucun principe contraire à la foi ni à la raison.

Les catholiques eux-mêmes ne s'opposent pas a priori à l'hypothèse de sources différentes, ni à celle de leurs modifications possibles dans la composition du Pentateuque ou de l'Hexateuque.

Mais l'accord cesse entre les Rationalistes et les Catholiques en ce que ceux-ci demandent des arguments solides pour démontrer l'existence et les vicissitudes des sources susdites, tandis que les Rationalistes, grâce à leurs opinions préconçues, entassent souvent hypothèse sur hypothèse sans probabilité sérieuse.

De plus, il n'y a pas d'accord et il ne pourait y en avoir, vu que les Rationalistes assignent à leur gré l'âge des sources, et affirment ou nient l'authenticité et l'intégrité ou l'interpolation des textes afin de confirmer gratuitement et faussement leur critique historique.

En matière de critique littéraire, il n'est pas rare de voir des écrivains prendre comme probable ce qui est simplement possible. Lorsque, par la comparaison des choses entre elles, il semble possible qu'un texte dérive de telle ou

telle source, remaniée de telle ou telle façon, ces critiques affirment que cela s'est probablement passé ainsi. Et quand une raison de probabilité vient s'ajouter à la possibilité, non seulement ils proposent leur hypothèse comme probable mais presque comme un fait prouvé.

C est ainsi que plusieurs d'entre eux parlent du Code sacerdotal, du narrateur Jahviste et Elohiste, etc. comme s'il ne restait aucun doute sur leur existence réelle.

Bien plus, ils assignent une part de rédaction à chacun de ces narrateurs, par chapitres, versets, et même parties de versets et mots particuliers, comme s'ils avaient assisté à la composition des ouvrages. On ne peut que s'étonner de la crédulité de ceux qui, sans hésiter, accordent leur adhésion à ce genre de critique ; si nous exigions une foi semblable, on se moquerait volontiers de nous.

Cependant les catholiques ont raison de s'appliquer avec soin à la critique littéraire, mais qu'ils l'étudient en respectant les droits de la logique et de la saine raison. Bien que la foi ne soit pas directement en jeu lorsqu'il est question de critique littéraire, comme telle, cependant les règles de la vraie science et l'honneur exigent des Catholiques de ne pas se mettre à la remorque des Rationalistes, mais de suivre les règles de la saine philosophie dans la recherche de la vérité en matière de sources, d'authenticité, d'intégrité, etc. concernant les Livres saints.

134. En ce qui regarde la date des différentes sources et les remaniements qu'elles ont pu subir, il

est visible que les Rationalistes les établissent d'une manière arbitraire et en vue de favoriser leur système de critique historique.

Le plus souvent ils suppléent aux arguments par l'audace des affirmations, sans parler de nombre de sophismes qu'ils proposent sous le voile d'un langage élégant et verbeux.

C'est ainsi que des prémisses « peut-être » et « probablement » ils concluent souvent à un « certainement » ou « évidemment ».

Du reste, le système des Rationalistes tourne tout entier dans un cercle vicieux.

Comment démontrent-ils que la Loi est postérieure à l'exil des Israélites? A l'aide de témoignages pris dans des livres expurgés au préalable par *leur* critique.

Et comment prouvent-ils que ces mêmes livres ont besoin d'être expurgés, en tant que retouchés par des faussaires?

Parce que la Loi est postérieure à l'exil; et parce que, en conséquence, les livres qui parlent de cette loi à une époque antérieure sont interpolés!

Le peu que nous venons de dire suffit à notre but. On en doit tirer la conclusion que, pour qui veut agir sagement, il ne faut lire qu'avec une grande prudence les écrits des modernes critiques et en particulier ceux des Rationalistes, en ayant soin d'appliquer à leurs dires les règles d'une logique rigoureuse.

CHAPITRE IV

Depuis la mort de Josué et l'occupation de la Terre promise jusqu'à la constitution de la royauté et à son apogée sous David et Salomon

135. Ce que nous avons dit de la manière dont les Rationalistes traitent l'histoire des patriarches, celle de la sortie d'Egypte et du passage des Israélites dans le désert, s'applique également aux récits qui suivent l'occupation de la terre promise (au livre de Josué), à l'histoire des Juges et aux livres des Rois. C'est-à-dire qu'ils éliminent a priori tout ce qui a un caractère surnaturel, tout ce qui suppose une intervention divine.

De plus, à l'aide de la sélection et de la reconstitution historique, comme ils disent (1), ils refont une histoire à leur fantaisie, prenant dans les documents bibliques ce qui leur paraît vraisemblable (2) et supprimant ce qu'ils considèrent comme

---

(1) « Je me bornerai à prendre les résultats acquis par le travail continu de plusieurs générations et à les exposer, tout en m'excusant, faute de place, de ne pouvoir rendre à chacune la place qui lui revient dans ce travail de sélection et de reconstitution historique. » Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique*, T. II *les premières mêlées des peuples*, p. 679, note 3.

(2) Par exemple : « Sauf l'extension à tout Israël des maux particuliers aux clans d'Ephraïm (*Juges*, III, 12-15) et une clausule tendancieuse (III, 27-30), le corps même de l'épisode d'Ahoud (III, 15-26) ne présente rien qui ne soit historiquement vraisemblable. » (Même ouvr., p. 683, note 5).

légendaire (1), corrigeant à leur façon (2) les erreurs de l'écrivain sacré et suppléant même à ce qu'ils estiment lui faire défaut (3).

---

(1) « D'autres (Juges) arrivent jusqu'à nous avec un cortége de légendes et de récits populaires, parmi lesquels on ne devine pas toujours la part qui revient à la réalité. » (Même ouvr., p. 684).

L'épisode d'Othnîel et de Koushân aux deux plumes, par lequel l'histoire de ce temps débute dans le texte actuel (*Juges*, III, 8-11), repose de l'aveu général (!) sur une tradition sans valeur. » (Même ouvr., p. 685, note 2).

(2) Par exemple : « Le récit en prose (*Juges*, IV, 5) a confondu la prophétesse Déborah, femme de Lapidoth, avec Déborah, nourrice de Rachel [Lisez : Rebecca, que Maspero confond avec Rachel], qui fut enterrée près de Béthel sous le *Chêne des pleurs* (*Gen.*, XXXV, 8), et il la fait siéger en conséquence entre Rama et Béthel, dans la montagne d'Ephraïm. » (Même ouvr., p. 686, note 5).

Et Maspero affirme tout cela sans sourciller !

Dans le livre de Josué il corrige d'une manière plus générale le récit de l'occupation de la terre promise, de telle sorte qu'on se trouve devant une narration tout à fait différente de celle du texte sacré. On croirait que l'auteur en a été témoin oculaire.

Et si l'on interroge les Rationalistes pour savoir où ils ont puisé tous ces renseignements, ils vous répondront, comme l'auteur que je cite : « A l'examiner de près (la narration du livre de Josué) il semble bien [voilà les documents historiques des Rationalistes] qu'Israël n'a pas agi avec autant d'ensemble et de vigueur qu'ils (les chroniqueurs hébreux) se le figurèrent. Le peuple ne conquit pas son patrimoine en une fois : il s'y glissa groupe par groupe... Il n'y eut à proprement parler ni guerres ni batailles rangées, mais une série de razzias... etc. »

On peut lire en son entier cette élucubration fantaisiste dans le même ouvrage, p. 681.

(3) Nous avons vu que Maspero croit connaître plus exac-

136. Nous quittons maintenant le terrain de la discussion avec les Rationalistes pour aborder des considérations d'un ordre plus élevé, pour contempler l'action de l'admirable providence de Dieu dirigeant toutes choses en vue de l'avénement du Christ Rédempteur.

Le lecteur remarquera que les points essentiels et les grandes lignes de l'action divine sont faciles à découvrir. D'autres faits plus particuliers sont déduits manifestement et avec certitude des vérités révélées dans les livres de l'Ancien Testament — spécialement ceux des prophètes — mais surtout dans le Nouveau Testament dont l'Ancien n'était que l'ombre et la figure.

Nul ne pourrait cependant concevoir, hormis par révélation, la grandeur de l'action divine dans son ensemble, ni se rendre compte de tous ses détails. *O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables ! Car qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller ?* (Rom., XI, 33-34).

---

tement l'histoire biblique que celui qui l'a écrite ; il en sait plus long aussi que l'auteur sacré, ainsi que le démontre sa note 4 sur le texte que nous venons de citer : « Si l'on ne trouve plus trace de son action (de Lévi) en cette circonstance, c'est que les documents qui la signalaient ont disparu naturellement (!) au temps où l'on ne voyait plus en lui qu'une tribu sacerdotale. »

Que les hommes de mauvaise foi et ennemis de la vérité catholique vantent ces écrivains rationalistes, il n'y a pas lieu d'en être surpris ; mais que certains catholiques admirent ce genre de science et la prennent parfois pour modèle, comment qualifier cette aberration d'esprit ?

Le lecteur attentif discernera sans peine dans ce qui va suivre les vérités certaines fondées sur la révélation, et celles qui, au flambeau de la foi, en sont déduites par raisonnement et par conjecture.

137. Il ne faut jamais oublier que, pour préparer la venue de Messie, la Providence a élu un peuple qu'elle a constitué sous la Loi, de telle sorte que, isolé de toutes les autres nations, Israël conservât le culte du vrai Dieu et la promesse du Rédempteur ; que le peuple juif fût conscient de la mission qu'il remplissait et qu'il fût placé comme témoin et comme signe au milieu des autres nations.

C'est à ces fins qu'aboutissait manifestement la loi mosaïque. A la mort de Josué elle régissait le peuple hébreu déja constitué dans son caractère propre et occupant la terre promise, que sa situation rendait particulièrement apte à l'obtention de ces mêmes fins.

La disposition providentielle par laquelle les Hébreux avaient pris possession de la terre de Chanaan, comme de la demeure fixe et perpétuelle à eux promise par Dieu, leur fut également un puissant secours pour développer leur autonomie politique et leur sens national, comme aussi pour rendre plus vivace la conscience de leur mission spéciale.

D'autre part Dieu permit que les nations chananéennes ne fussent pas détruites immédiatement, afin que leur terre — le peuple juif étant encore peu nombreux — ne fût pas rendue déserte avant la multiplication d'Israël.

Le contact et les luttes continuelles avec ces nations idolâtres servaient aussi d'épreuve aux Hébreux (*Josué*, XXIII; *Juges*, I-III) et devaient leur manifester plus clairement au sein de ces vicissitudes la providence de Dieu à leur égard. Par suite de l'indocilité des Israélites qui refusaient par cupidité de détruire les villes et les richesses des nations idolâtres et de les exterminer, il est arrivé que, ces peuples étrangers demeurant une pierre de scandale pour les Hébreux, ceux-ci ont été entraînés à un commerce illicite avec eux. Ils y ont même contracté des mariages, d'où est résultée pour les Israélites la chute dans l'idolâtrie et dans tous les vices.

C'est pourquoi Dieu permettait que, de temps à autre, son peuple fût réduit en esclavage et sévèrement puni. Chaque fois qu'il s'amendait ses ennemis étaient défaits, particulièrement par les Juges d'Israël, et Dieu délivrait miraculeusement la nation choisie.

Il devenait ainsi évident que Dieu sanctionnait sa loi en châtiant son peuple lorsqu'il était infidèle, en le protégeant et le délivrant lorsqu'il redevenait pénitent et docile.

Tel est de fait l'argument du Livre des Juges, et le but de l'auteur est de démontrer cette providence. D'où il appert que, durant la période du gouvernement des Juges, tout se concentre encore une fois pour rendre le peuple juif de plus en plus conscient de sa mission de peuple choisi par Dieu, dont il doit observer la loi et garder les promesses. Israël apparaît alors comme un signe pour les na-

tions contre lesquelles il combat et pour les peuples plus éloignés témoins de ces luttes. Il se montre vraiment comme le peuple élu par le Dieu tout-puissant.

138. Dieu mit ainsi son peuple à l'épreuve durant près de trois siècles sans arriver à le corriger. Israël se pervertissait au contraire de plus en plus; s'attachant au culte idolâtre des Chananéens, il paraissait en danger de s'éloigner totalement de son Dieu, et de perdre avec la conscience de sa mission le sens national et son unité.

Dieu prépara alors d'une autre manière les voies au Rédempteur ; il permit que les Hébreux demandassent un roi.

Le peuple juif éprouvait le besoin d'une cohésion plus grande. Il lui fallait un gouvernement ferme et continu afin de maîtriser les forces vives de la nation à l'intérieur, et de combattre victorieusement ses ennemis à l'extérieur. Le Hébreux voyaient aussi que les nations voisines étaient gouvernées par des rois qui les menaient au combat. Israël s'étant montré ingrat pendant des siècles envers le pouvoir paternel de Dieu qui l'avait constitué et conduit de sa main toute-puissante, qui lui avait fait don de la terre promise et défait ses ennemis, se tourne maintenant vers les appuis humains et demande un roi.

Il est vrai que pour ce peuple, exclu par suite de son ingratitude de la providence spéciale que Dieu lui avait accordée jusqu'alors, le régime royal semblait bon, humainement parlant, afin de le préserver de l'anarchie et de la dispersion de ses forces.

L'auteur du livre des Juges lui-même remarque par deux fois : « En ces jours-là il n'y avait pas de roi en Israël mais chacun faisait ce qui lui semblait juste » (1). Il répète deux fois encore : « Il n'y avait pas de roi en Israël» (2). Ce n'est pas que la royauté fût, en soi, opposée au gouvernement théocratique, car le Deutéronome la prévoit (3) et prescrit les lois qui devront la régir (4). Elle avait été prédite depuis des siècles (5), et Dieu n'improuve par la bouche de Samuel, quand le peuple demande un roi, que l'infidélité et l'ingratitude de ce même peuple qui ont amené la nécessité de ce changement, et encore les raisons apportées par le peuple pour motiver sa demande: l'exemple des nations voisines, la crainte des ennemis d'Israël, la vieillesse de Samuël (6), autant d'indices qui montrent chez les Hébreux le défaut de confiance en Dieu et le désir de s'assimiler aux peuples qui les entourent.

En satisfaisant à leur demande, Dieu s'est servi de cette concession pour préparer d'une nouvelle manière la venue du Christ, pour préfigurer et prédire son règne et plus spécialement le mode de la rédemption par la passion du Christ, mais de telle sorte que ce mode fût caché au démon et demeurât

(1) XIII, 6 et XXI, 24.
(2) XVIII, 1 et 31.
(3) *Deut.*, XXVIII, 36.
(4) *Deut.*, XVII, 14-20.
(5) Cf. *Gen.*, XVII, 16; XLIX, 10; *Num.*, XXIII, 7 et suiv.
(6) Voir 1 *Sam.*, VIII, 5 et 7; XII, 12.

inconnu de tous jusqu'à ce que toutes les choses prédites du Christ eussent été accomplies par lui, et que les figures et les prophéties fussent devenues manifestes.

C'est ce que nous nous proposons d'exposer brièvement.

139. Par une providence admirable, la liberté humaine demeurant sauve, Dieu a tout ordonné de telle manière que, son gouvernement suave et immédiat ayant été enlevé à son peuple ingrat, le régime royal devînt nécessaire à cause du penchant des Hébreux vers l'idolâtrie. Car de ce penchant naissait pour eux le péril de perdre l'unité nationale et leur mission messianique. La Providence disposa tout en sorte que le peuple sentît lui-même le besoin de la royauté.

Dieu donc la lui octroya à raison de sa nécessité, mais aussi à titre d'expiation pour cette race à la tête dure, sur laquelle le joug des rois devait peser davantage et devenir le châtiment de son infidélité, sans toutefois que la providence divine l'abandonnât. C'était surtout pour le but plus élevé d'être la figure et la préparation du règne messianique que Dieu accorda au peuple juif le régime royal.

Dieu lui donna d'abord un roi non issu de la tribu de Juda et qui ne comptait donc pas parmi les ancêtres du Messie, Saül, le meilleur d'entre les hommes d'Israël. Il devait encourir plus tard la réprobation divine par des infidélités répétées. Sa mission providentielle semble se borner à préparer le règne de David, et à le faire malgré soi de

de telle sorte que David ne parvînt au trône qu'après avoir essuyé de multiples persécutions de la part de Saül et à la suite de tribulations nombreuses.

Dieu éleva aussitôt la royauté à son point culminant de gloire sous le règne de David et sous celui de son fils Salomon, et c'est par une volonté bien arrêtée que la divine Providence choisit David — le premier d'entre les rois qui comptât parmi les ancêtres du Messie — pour le marquer de ce double signe : de grandes souffrances dans la conquête de son royaume, et d'une gloire incomparable pendant son règne. Car Dieu ne voulut pas seulement que David prît rang parmi les rois du peuple hébreu et parmi les ancêtres du Messie, mais il l'établit comme un type insigne et une figure spéciale du Christ, lequel devait parvenir également par les souffrances de sa passion à la gloire de la rédemption et à son double règne sur la terre et dans les cieux. David a été à la fois la figure du Christ et un grand prophète, lequel, dans une double série de prophéties insignes et sous l'inspiration divine, devait annoncer le mode de la rédemption opérée par la passion et par l'humiliation du Christ, ainsi que sa glorification et celle de son règne.

Cet aperçu général demande à être développé par parties.

140. Dieu a élu le saint roi David pour devenir l'ancêtre du Christ.

Adam avait reçu la promesse d'un Rédempteur. Abraham, choisi comme père du peuple de Dieu, l'avait entendue d'une manière plus déterminée.

Aussi attendait-il le Messie comme devant sortir de sa postérité, c'est-à-dire de son fils Isaac. Il en fut de même pour Isaac et pour son fils Jacob. Entre les douze fils de ce dernier, chefs des douze tribus d'Israël, Juda et sa descendance étaient reconnus par le peuple entier comme héritiers de la promesse divine.

Dieu va la définir plus nettement en annonçant que le Messie sera fils de David, et désormais, jusqu'à la venue du Messie, celui-ci ne sera plus désigné par le peuple juif que sous ce nom de fils de David.

Le même roi David a été constitué par la providence divine comme une des figures les plus frappantes du Christ futur, le préfigurant et par sa personne et par son règne.

Si nous considérons la personne de David, son origine fut des plus humbles ; c'était un pâtre, né à Bethléem. Le Christ naquit lui aussi dans une étable de la même ville de Bethléem, et lui, le Pasteur éternel, appelle à son humble berceau des bergers en qualité de premiers adorateurs.

David armé de sa fronde et de son bâton renverse le géant Goliath ; le Christ vainc le démon par sa croix.

David, après avoir reçu l'onction royale par l'ordre de Dieu, est poursuivi par Saül malgré son innocence, et après avoir enduré beaucoup de maux il parvient au trône. Le Christ-Homme, sacré par l'union hypostatique comme roi du ciel et de la terre, ayant passé par ce monde en y faisant le bien, après avoir souffert beaucoup de

labeurs et de persécutions, est condamné, quoique innocent, au supplice de la croix ; par sa passion il rachète le genre humain et fonde son double règne, terrestre dans son Eglise, éternel dans la cité céleste. Ce qui est d'autant plus remarquable que David au milieu de ses angoisses a décrit prophétiquement en sa personne, ainsi que nous le verrons, la passion du Christ que Dieu lui révélait d'avance.

De plus, David annonce et préfigure la vie du Christ et sa passion par bien des faits et des circonstances particulières. Qui ne voit que David est l'image du Christ souffrant, alors que le Roi prophète s'élevant bien au-dessus des mœurs de son temps, voire même au-dessus de la faiblesse humaine, souffre patiemment les injures, se montre doux et clément envers ses ennemis Saül, Absalon, le traître Achitopel, Séméï ; lorsque, étant maudit il ne maudit pas et rend le bien pour le mal ; quand délaissé de tous, trahi par un ami, il traverse, maudit et fugitif, le torrent de Cédron et gravit le mont des Oliviers ?

141. En ce qui a trait au règne de David il préfigure clairement celui du Christ, comme nous l'avons vu, par la manière dont il y était parvenu et par son règne considéré en soi.

David roi du peuple d'Israël, comme tel, comme oint par l'ordre de Dieu, est la figure du Christ, l'Oint par excellence ou le Messie ; et celui-ci a déclaré hautement qu'il était roi et a voulu être crucifié sous le titre de roi des Juifs. Le règne d'Israël porte tout entier un double caractère pro-

phétique : les rois d'Israël et le Messie sont les princes d'un seul et même royaume dont le centre est Sion, et le Messie successeur légitime de ces rois est de droit l'héritier de leur royaume.

Mais plus que tous les autres David a préfiguré le Christ en qualité de roi, parce que c'est lui qui a constitué Sion comme centre politique et religieux de son royaume, et qu'il a reçu de Dieu la promesse et la prédiction du règne éternel que fonderait son descendant le Messie, le véritable Salomon (1).

Il y a aussi des faits nombreux et des circonstances particulières qui font du règne de David comme l'esquisse de celui du Messie. Ils se réduisent, en somme, à ce que ces règnes ont été conquis l'un et l'autre par les souffrances, et que la gloire du royaume temporel de David et de Salomon et sa dignité en quelque sorte surnaturelle préfigurent parfaitement le règne spirituel et surnaturel du Christ étendu à l'univers entier. En effet, ce règne universel du Christ devant être le signe de l'accomplissement de la rédemption pour toutes les nations, Dieu voulut donner aussitôt, sous David et Salomon, à la royauté temporelle d'Israël un degré éminent de splendeur pour préfigurer celle du Christ, et par la dignité et la gloire plutôt spirituelles que temporelles de ce règne marquer l'attente et le désir du règne messianique tant pour le peuple hébreu que

---

(1) II *Sam.* ou *Rois*, VII, 11-16. C'est là de l'avis de tous les interprètes une des principales prophéties messianiques de l'ancien Testament.

pour le reste de l'univers. (Remarquez sur ce point les paroles de la reine de Saba, II *Par.*, IX, 8).

142. Cette magnificence et cette dignité du règne de David et de celui de Salomon renfermaient une certaine puissance et une certaine extension, mais non universelles puisque ces règnes n'étaient qu'une figure. Elles comprenaient surtout le mérite de la sagesse et l'éclat du culte et de la religion véritables, à l'encontre et au-dessus de toutes les autres nations.

Et dans ces trois éléments de puissance, de sagesse, de religion et de culte paraît clairement le caractère figuratif du règne de David et de son fils par rapport au règne du Christ.

En ce qui est de la puissance, David a défait tous les peuples restés dans la terre de Chanaan et il a réduit à l'obéissance la terre promise tout entière. Il a de plus soumis les nations voisines et les a rendues tributaires.

De même le Christ, ayant vaincu toutes les puissances infernales, a soumis spirituellement le monde entier et il a établi son règne sur la terre par la constitution de l'Eglise universelle, parvis de l'Eglise éternelle. La terre promise figurait l'Eglise qui est le royaume de Jésus-Christ. Le Christ a encore asservi les portes de l'enfer dont il a anéanti les entreprises contre l'œuvre de la rédemption ; il a même fait servir tous les desseins pervers du démon pour parfaire sa gloire et le rachat du genre humain.

L'ensemble des sujets gouvernés par David comprenait des Israélites et des prosélytes de toute

nation ralliés à la loi de Moïse. Les premiers savaient en vertu de la promesse divine que le Messie naîtrait de leur descendance par David, et que leur prospérité temporelle serait en rapport avec leur fidélité à Dieu, tandis que les prosélytes n'étaient assurés que de la participation aux biens temporels des Hébreux et au salut messianique. Les Israëlites étaient donc les maîtres et libres à titre d'héritiers, tandis que les prosélytes étaient plutôt sujets et esclaves, n'entrant en participation de l'héritage promis que dans une certaine mesure. Tous ne formant qu'un seul corps devaient, par leur prospérité, par leur sagesse, par la pureté de leurs mœurs et par le culte du vrai Dieu, être un signe pour les autres nations.

L'antitype, c'est-à-dire l'Eglise, renferme de même dans son sein des fidèles de toute nationalité ; les uns sont fils de Dieu, libres et riches de fait en trésors spirituels ; les autres sont encore esclaves du démon mais riches en puissance puisqu'ils ont la foi. Et cette Eglise, grâce à ses marques distinctives d'unité, de sainteté, de catholicité, d'apostolicité et aux miracles qui l'accompagnent, est un signe évident aux yeux de tous les peuples de l'authenticité de sa mission et de son institution divine pour le salut de tous les hommes.

143. Le règne de David et celui de Salomon ont excellé encore par le mérite de la sagesse et par l'ordonnance parfaite de toutes choses.

Si l'on approfondit les psaumes et les cantiques de David et d'autres auteurs, ceux de Salomon et tous ses écrits, on constate que rien dans les

œuvres antiques ne peut leur être comparé en ce qui est de la doctrine morale et de la sagesse, ni même, laissant de côté l'inspiration divine, en ce qui regarde la forme et la valeur littéraire. On peut dire à juste titre que la dignité, la beauté de fond et de forme de ces écrits ont préparé et préfiguré le règne de a Sagesse éternelle, et qu'ils ont été un signe admirable pour les peuples contemporains de ces auteurs sacrés.

Dans toute l'étendue de son royaume, le roi David fit enseigner la loi de Dieu et veilla à ce qu'elle fût observée par tous. Le Christ a également révélé la doctrine du salut, il a enseigné la loi de Dieu par ses paroles et par ses exemples, parcourant les villes et les bourgades, et il a donné à ses apôtres et à ses disciples la mission d'enseigner.

David a réglé en détail et avec beaucoup de sagesse les différentes charges du sacerdoce juif, celles de la justice et de la milice des Israélites. De même le Christ a élu et établi des apôtres et des disciples; il a constitué le sacerdoce chrétien ou le pouvoir de l'ordre et il a réglé la hiérarchie de l'Eglise catholique, sa puissance législative, judiciaire et coërcitive.

Enfin, pour ce qui se rapporte particulièrement à la religion et au culte, David a détruit l'idolâtrie dans toute l'étendue de ses états et il a aboli tout commerce avec le démon. Ce même roi et Salomon après lui, ayant élevé à Dieu un temple magnifique, ont exécuté avec splendeur tout ce que Dieu avait prescrit pour l'exercice du culte. Le temple

de Salomon fut décoré somptueusement, et surtout par ce culte magnifique Israël a paru comme un signe pour tous les peuples. De même le Christ devait détruire toute idolâtrie et toute erreur, et vaincre complètement les puissances infernales.

Expliquer ici le symbolisme du temple, des vases sacrés, des sacrifices et de tout l'ensemble du culte juif par rapport au culte chrétien, nous entraînerait trop loin. Plusieurs auteurs ont du reste pris à tâche de le faire.

Le royaume constitué par David à l'aide du secours surnaturel de Dieu était donc le seul dans le monde où le vrai Dieu était adoré, et il renfermait en germe tous les éléments qui devaient attirer sur lui les regards des nations comme sur une institution surnaturelle, après que Salomon les eut développés. L'histoire de ce dernier nous apprend qu'il en a été ainsi. Le règne de ces deux rois préfigurait en même temps le royaume spirituel, surnaturel et universel du Christ Rédempteur.

144. David ne fut pas seulement, dans sa personne comme dans son règne, une figure du Messie mais il fut encore un grand prophète. Par une double série de prophéties il a, sous l'inspiration divine, prévu et prédit clairement le royaume du Christ et ses destinées, ainsi que le mode de rédemption par lequel le Christ a mérité d'établir son règne.

Personne n'ignore que, parmi les psaumes de David, plusieurs portent le nom de psaumes messianiques ; les uns annoncent le Messie par leur sens littéral et immédiat, tels les psaumes II, XV,

XXI, XLIV, LXXI, CIX. Les autres le prédisent d'une manière typique et médiate, comme les psaumes VIII, XXXIV, XXXIX, XL, LXVII, LXVIII, LXXVII, LXXXVI, LXXXVII, LXXXVIII, XCV, XCVI, CVIII, CXVI, CXVII.

Le fait que ces psaumes sont des prophéties messianiques est constaté par la doctrine certaine du nouveau Testament, par l'accord unanime des Pères et quelquefois par la synagogue elle-même.

Comme nous l'avons dit, ces psaumes renferment une double série de prédictions : l'une relative au mode de la rédemption par l'humiliation et la passion du Christ ; ce sont entre autres les psaumes XL, LXVIII, LXXXVII, CVIII, mais surtout le psaume XXI. L'autre série annonce la gloire du Rédempteur, la vocation universelle des peuples, le règne mondial du Christ et son sacerdoce éternel.

Or, la divine Providence a tout disposé de telle manière que les choses, lesquelles une fois accomplies nous apparaissent comme des prédictions claires et certaines, fussent comprises par la synagogue d'une manière suffisante pour que le Christ fût attendu par elle comme le Fils de David dont le règne serait éternel, mais que cependant la nature de ce règne demeurât voilée aux yeux des Juifs et que le mode de rédemption par lequel le Christ établirait son règne leur restât complètement caché ainsi qu'au démon lui-même. C'était nécessaire selon le conseil divin ; « car, *dit l'Apôtre* (1 *Cor.*, II, 8), s'ils l'avaient connu, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de la gloire. »

145. Telles ont été les voies de Dieu sur Israël. Mais qu'a fait Dieu pour tant de peuples qui surpassaient de loin le peuple juif par leur nombre et leur puissance ? Bien qu'une réponse plus précise ne devrait être donnée qu'après la considération de l'accomplissement des décrets divins dans la plénitude des temps et de la venue du Christ, mieux vaut donner dès à présent une réponse bien que moins complète.

Notons d'abord que l'action de la Providence n'a évidemment pas été la même sur son peuple choisi que sur les autres nations.

Dieu avait élu Israël pour conserver son culte et la promesse du Rédempteur et pour être un signe devant les autres peuples. Il l'a donc guidé constamment vers cette fin par une providence spéciale, par une action positive, la liberté humaine demeurant sauve.

Quant aux autres nations la Providence divine avait sur elles, prises dans leur ensemble et comme une seule masse, des vues tout autres, et en quelque sorte sous un double rapport : absolu, en ce qui les concernait elles-mêmes, et relatif, par rapport au peuple hébreu.

Le rapport absolu était plutôt négatif, c'est-à-dire que l'action providentielle à l'égard de ces nations consistait à les abandonner pour ainsi dire à elles-mêmes, ne les empêchant pas de tomber dans l'erreur ni dans l'idolâtrie non plus que dans une corruption de mœurs complète, de telle façon qu'au moment même où ces peuples semblaient parvenus à l'apogée de la puissance et de la culture

des lettres et des arts, ils fussent sous le rapport religieux et moral dans une situation désespérée et sans issue. Cet état abject tendait dans les conseils divins à rendre plus évidente et à faire mieux sentir la nécessité de la rédemption.

Ce qui précède ne s'applique qu'aux nations considérées comme telles. Quant aux individus pris en particulier, le salut demeurait toujours possible pour chacun d'eux à l'aide des lumières de la raison et de la tradition, et avec le concours intérieur de la grâce. Et le peuple élu lui-même était un signe pour ces nations et servait à les éclairer de temps en temps.

C'est encore sous ce même rapport absolu que la Providence s'est servi de ces peuples corrompus pour les châtier mutuellement, ou même pour en exterminer à cause de l'excès de leur perversité et de leur impiété. Au surplus les dispositions spéciales de la Providence envers ces nations demeurent les arcanes des conseils divins.

Dieu dirigeait aussi ces nations relativement au peuple choisi. Il les a employées pour éprouver les Hébreux, pour les punir lorsqu'ils fléchissaient dans leur mission et pour les rappeler à leur devoir. En même temps Dieu instruisait ces peuples idolâtres par le contact qu'ils prenaient avec les Israélites, soit en temps de paix, soit en temps de guerre.

Par exemple, les Egyptiens ont vécu pendant des siècles à côté des Hébreux. Ils ont été témoins des merveilles opérées par Dieu à la sortie d'Egypte et au passage de la mer rouge. Plus tard une fille des Pharaons a été choisie pour épouse par Salomon,

qui entretenait aussi des relations d'affaires avec l'Egypte (III *Reg.*, X, 28-30). Sous le règne de Roboam, le Pharaon Sesac envahit Jerusalem et spolia le temple. Le Pharaon Nechao II vainquit le roi Josias. Tout ceci prouve qu'Israël etait connu en Egypte, sans rien dire maintenant de ce qui se passa après l'exil des Juifs, lorsque l'Egypte leur devint comme une seconde patrie et Alexandrie comme une autre Jérusalem.

Pour ce qui est des peuples de Chanaan et des autres nations voisines, les Hébreux leur furent donnés en spectacle incessant, sous Josué, sous les Juges, sous David, Salomon et les autres rois. Tantôt ces nations étaient vaincues par les Israélites, tantôt ceux-ci l'étaient à leur tour, Dieu le permettant; ou bien encore ces idolâtres étaient témoins des guerres durant lesquelles la protection divine sur le peuple élu ou le châtiment de ce dernier paraissaient avec une évidence souvent prouvée par des prodiges.

Quant aux temps de paix, nous avons la preuve dans ce que nous lisons au troisième Livre des Rois (IV-X) que le peuple juif continuait sous le règne paisible de Salomon à servir de signe ou de témoignage aux nations, même celles de Tyr, de Sidon, de la Syrie, de la Phénicie, de Saba et d'Ophir, etc. par sa sagesse, par son culte du vrai Dieu et par sa dignité et grandeur surnaturelles. Il en fut de même pour les mêmes raisons à l'égard des nations puissantes de l'Assyrie et de Babylone, des Perses et des Mèdes, des Grecs et des Romains, comme nous aurons occasion de

le dire en parlant de la captivité d'Israël et du temps qui suivit son exil.

Le peuple juif devenait un signe plus efficace et un témoin plus évident de sa mission à mesure que la plénitude des temps approchait, de même que Dieu, à l'approche de ces temps, commençait à se servir de ces nations diverses d'une manière plus positive afin de préparer les conditions et les circonstances extérieures du monde à la venue de Jésus-Christ, et d'aplanir les voies à son règne et à la prédication des Apôtres dans tout l'univers.



CHAPITRE V

Depuis le péché de Salomon ou la division du royaume jusqu'à la venue du Christ dans la plénitude des temps

Considération préliminaire

146. Après que Dieu eut accordé un roi aux Israélites et dès le règne de David, le second de ces rois, choisi par Dieu dans la tribu de Juda pour devenir l'ancêtre du Messie, la royauté fut élevée à un haut degré de puissance en Israël. Et le Seigneur voulut que cette même royauté, obtenue par David au prix de si grandes souffrances, enveloppée de gloire et de grandeur surnaturelles préfigurât le règne du Christ Rédempteur et le mode de la rédemption opérée par sa Passion.

En outre Dieu constitua David en qualité de prophète insigne pour annoncer le règne spirituel et universel du Rédempteur qui devait naître de sa race, ainsi que le mode de cette rédemption.

A dater de cette double préfiguration et de cette double prophétie — qui précède de mille ans environ l'événement prédit — Dieu prépara la venue du Christ et le rachat du monde par sa passion en déterminant de plus en plus cette double prophétie, en la gravant dans les esprits et en

dirigeant de telle sorte les événements — la liberté humaine restant sauve — que tout concourût de plus près à son accomplissement précis.

Dieu a réalisé la première partie de cette préparation, c'est-à-dire la prédiction plus nette du Sauveur, de sa passion et de son règne, dans la personne et par l'entremise des prophètes plus nombreux à partir de l'époque des rois.

En ce qui est de la seconde, la Providence a manifesté son intervention dans la direction de tous les événements vers la venue du Christ et vers sa passion, par l'histoire du peuple choisi, commençant par celle des rois, et par la condition où se trouvaient les autres peuples contemporains.

Nous diviserons cette double action préparatoire à l'avénement du Christ, afin de l'exposer d'une manière plus explicite.

Il faut se rappeler d'abord que la mission des prophètes ne consistait pas seulement dans la prédiction des événements futurs, mais qu'elle était beaucoup plus étendue, Dieu s'étant servi d'eux d'une manière générale pour préparer la venue du Messie.

Nous consacrerons des articles distincts d'abord aux prophètes de l'ancien Testament, à leur mission et à leurs fonctions; ensuite à leurs prophéties elles-mêmes, surtout en ce qui se rapporte au Christ, à sa passion et à son règne; enfin nous parlerons de la Providence divine en général relativement aux destinées du peuple élu et à celles des autres nations, pour autant que ces destinées se rapportent à la venue du Messie.

Article I

Des prophètes de la loi ancienne et de leur ministère

147. Au sens biblique le mot prophète ou *nâbi* désigne un interprète, un héraut, un envoyé de Dieu qui l'emploie pour manifester aux hommes ses conseils soit présents soit futurs, et pour leur intimer ses volontés.

De tout temps il a existé des prophètes envoyés par le Seigneur à son peuple.

Abraham est ainsi appelé par Dieu lui-même (*Gen.*, XX, 7) ; Moïse fut un grand prophète (*Deut.*, XXXIV, 10) ; Josué de même est appelé un prophète de Dieu (*Eccli.*, XLVI, 1). Les prophètes ne firent pas défaut au temps des Juges (*Jud.*, IV, 4 et VI, 8 ; I *Sam.*, II, 27). A la fin de l'ère de la judicature la prophétie décroît pour refleurir sous le gouvernement du prophète Samuël. On voit même apparaître des écoles de prophètes.

Nous lisons dans le Deutéronome, XVIII, 15-22, que le prophétisme avait été promis à titre d'institution permanente ; car le contexte démontre que le mot *prophète* (comme le mot *roi* XVII, 14 et 18) y est employé dans le sens collectif, bien qu'il désigne en même temps le Prophète par excellence, le Christ.

Par écoles de prophètes ou fils de prophètes on entend ceux qui, séparés du reste des hommes, menaient une vie sainte dans la pratique de la pénitence et des autres vertus, chantant les louanges de Dieu, à l'instar de nos religieux actuels. Dieu les choisissait de préférence, quoique non d'une manière

exclusive, pour les députer vers son peuple et parfois, mais plus rarement, vers les nations étrangères, comme parlant en son nom et en vertu de son autorité, étant remplis de son Esprit pour prévoir et prédire au besoin les secrets divins et les événements à venir.

146. En ce qui est de l'esprit prophétique, de sa nature et de sa manifestation, nous n'avons rien à ajouter ici à l'explication que nous en avons donnée, d'après St Thomas, aux nos 58 et ss. de la première partie de nos méditations. Cette explication cependant est à comparer avec les avertissements sur l'inspiration de l'Ecriture sainte que nous donnerons dans l'Appendice de ce volume.

L'autorité divine des prophètes reposait donc sur une mission divine et sur leur don de prophétie, par lequel Dieu les éclairait pour les mettre à même d'accomplir leur ministère.

Cette mission, bien que Dieu les envoyât parfois comme Jonas aux nations païennes, avait néanmoins sa raison d'être dans le peuple élu, vers lequel Dieu les députait pour l'avertir et l'aider à atteindre la fin même de son élection, c'est-à-dire la conservation du culte du vrai Dieu et des promesses messianiques. Les prophètes avaient donc le devoir de rappeler sans cesse la nécessité d'observer le Loi et de fuir le culte des faux dieux, ils devaient aussi remémorer le souvenir du Messie attendu, l'annonçant d'une manière de plus en plus nette et précise à mesure que les siècles se déroulaient et qu'approchait la réalisation des prophéties.

Les prophètes se sont montrés fidèles à leur mission, préoccupés uniquement de l'honneur de Dieu et du salut d'Israël, exempts de respect humain, proposant la vérité aux petits comme aux grands, étant souvent en contradiction avec l'opinion commune des leurs et odieux aux princes, mais se montrant toujours d'une constance indéfectible. Plusieurs même endurèrent le martyre après avoir souffert les plus grands maux.

149. Cet exposé du caractère et de la mission des prophètes nous paraît suffisant.

Mettons en regard ce qu'en dit la critique ratioualiste moderne. D'après ce que nous avons dit de ce système, il est facile de pressentir ce qu'il avancera au sujet des prophètes. Les Rationalistes, niant a priori tout ce qui est surnaturel et le regardant comme une impossibilité, rejettent sans plus de façon et la mission surnaturelle et les prédictions des prophètes, qui d'après eux n'ont pu ni rien prévoir ni rien prédire. Ils considèrent les prophéties comme interpolées ou comme faites après l'événement. Ou bien encore, s'il est prouvé que la prédiction est bien réellement antérieure à la chose annoncée, ce n'est, disent-ils, qu'une allusion à quelque vague idéal. Mieux encore, ils assimilent les prophètes aux devins et aux sorciers des nations païennes.

En ce qui concerne spécialement la mission des prophètes, lui déniant tout caractère surnaturel et substituant au surnaturel leur théorie de l'évolution, les Rationalistes en réduisent simplement la divinité à néant, et ils intervertissent l'histoire.

Ils avancent que les prophètes n'ont ni défendu ni enseigné la Loi déjà existante, mais qu'ils ont eux-mêmes préparé cette Loi destinée à être établie plus tard ; qu'ils n'ont pas combattu l'idolâtrie comme une altération de la Loi ni du culte du peuple juif, mais que ce sont eux qui ont introduit le monothéisme en Israël.

150. Il est aisé de constater combien ces données sont arbitraires, imaginées gratuitement d'après la théorie de l'évolution et historiquement fausses, ainsi que nous l'avons démontré (v. n°s 129 et suivants, cp. aux n°s 121 et suivants).

En ce qui regarde les prophéties elles-mêmes, les explications de la critique moderne sont sans valeur, malgré le nom de haute critique que les Rationalistes lui octroient. Il est absurde de parler d'interpolation ou de prophéties après coup, soit qu'on ne craigne pas d'accuser les prophètes eux-mêmes d'imposture — ce qui est une injure gratuite pour ces hommes éminents par leur mission et par leur caractère — soit qu'on estime que d'autres qu'eux ont été coupables de dissimulation ou d'imposture.

Il est historiquement impossible que l'on ait pu induire en erreur le peuple juif tout entier. Car plusieurs prédictions ont trait à des événements publics, dont l'accomplissement était proche et qui ne pouvaient être prévus que par Dieu seul (1). Et si le peuple eût considéré les

(1) Par exemple la mort prédite par Jérémie au pseudo-prophète Hananias (*Jer.*, XXVIII, 16 et ss.); celle du roi

prophètes comme des imposteurs, comment les eût-il tolérés ou même respectés et redoutés? D'autant plus que ces prophètes ne ménageaient personne, ni princes, ni peuple; que leurs avertissements étaient souvent sévères, d'une doctrine élevée et bien contraire aux instincts charnels. Aussi ont-ils été plus d'une fois persécutés et mis à mort, mais on ne les voit nulle part taxés d'imposture. Quant à d'autres faussaires, comment seraient-ils jamais parvenus à faire accroire leurs prédictions à tout un peuple?

David et beaucoup de prophètes ont prédit des événements très-éloignés concernant la venue du Messie, sa personne, sa passion et son règne. Leurs écrits nous ont été conservés. Les Rationalistes diront-ils qu'ils sont postérieurs à l'événement? Oseront-ils affirmer que ces prédictions sont interpolées? Où sont leurs preuves?

151. Et qu'ils ne cherchent pas à se dérober en alléguant que ces prophéties ne sont que des allusions vagues aux événements à venir. Dans les psaumes, par exemple dans le XXIe, sont-elles imprécises les choses annoncées au sujet de la passion du Christ, alors que le Roi-prophète dit de lui: « Ils ont percé mes mains et mes pieds etc.;

Sédécias à lui annoncée par le même Jérémie (*Jer.*, XXI, 7), ainsi que par Ezéchiël (*Ezech* , XII, 12-13); la ruine de la maison d'Israël et l'ébranlement de celle de Juda par les Assyriens prédites longtemps d'avance par Amos (*Amos*, VI, 19), ainsi que la durée de la captivité de Babylone par Jérémie (*Jer.*, XXV, 11-12; XXIX, 10; XXVII, 7); etc.

ils se sont partagé mes vêtements, et sur ma robe ils ont jeté le sort? » Admirons et adorons plutôt humblement la sagesse divine lorsque, manifestant mille ans d'avance si clairement la Passion du Christ comme l'événement l'a prouvé, Dieu a pu cependant céler à tous, même au démon, le mode de la rédemption avant sa réalisation. Car il a agi en sorte que tous ont ignoré que David parlait en la personne du Messie, et nul n'a entrevu comment la gloire du règne messianique, telle que les Juifs l'attendaient, pouvait se concilier avec les humiliations du Christ souffrant et parvenant ainsi à sa gloire.

Ce ne sont pas non plus des allusions vagues que les prédictions renfermées dans les écrits des autres prophètes postérieurs à David, prédictions qui se rapportent au Messie, au lieu et au temps de sa venue, à son caractère, à ses actes, à sa passion et à son règne.

Nous aurons l'occasion d'y revenir en parlant de ces diverses prophéties.

152. Est-il besoin de dire combien injuste est l'assimilation que font les Rationalistes des prophètes de Dieu aux devins des Gentils qui recouraient aux augures, aux aruspices et à d'autres procédés superstitieux. Les prophètes, étrangers à toute intervention diabolique, annonçaient des événements futurs que personne n'était à même de prévoir, Dieu excepté. Cette vérité est aussi manifeste que l'existence même des prophètes.

Nous défions les Rationalistes d'opposer aux prophéties juives une seule prédiction authentique

qui se soit vérifiée au sujet d'événements que Dieu seul peut prévoir. C'est le Deutéronome même (XVIII, 22) qui indique cette marque par laquelle on distingue infailliblement les vrais prophètes d'avec leur contre-façon, et Isaïe (XLI, 23) défie à son tour les faux dieux de prouver leur divinité par la connaissance et l'annonce de l'avenir.

L'assimilation dont il est ici question répugne même à la vérité historique; de plus elle met les critiques rationalistes en contradiction avec eux-mêmes.

Pour s'en convaincre, il suffit de mettre en parallèle la nation juive avec les peuples voisins, même avec ceux qui lui étaient apparentés, tels que les Ismaélites, les Edomites, les Moabites, les Ammonites. Comment s'est-il fait qu'il existât entre eux et Israël une dissidence si grande de religion et de mœurs, alors qu'ils vivaient sous le même ciel et dans les mêmes conditions matérielles? Ces nations païennes sont tombées immédiatement et sont demeurées dans le culte impur et cruel des idoles tandis qu'Israël conserva le culte du vrai Dieu, et qu'il connut de plus en plus clairement les attributs divins afin que le culte évangélique fût préparé par lui. On ne peut assigner d'autre cause à ce fait patent que l'action de Moïse et de la loi mosaïque d'abord ; puis, au cours des siècles, celle d'une providence divine spéciale sur le peuple juif, notamment par le ministère des prophètes.

Les Rationalistes se mettent en contradiction évidente avec eux-mêmes, d'une part en assimilant

les vrais prophètes aux faux, alors qu'il est constant que ces derniers n'ont pu détourner leurs contemporains du culte dépravé et cruel des idoles, et d'autre part en affirmant que les prophètes d'Israël n'ont pas seulement défendu le monothéisme mais l'ont eux-mêmes introduit.

La théorie naturaliste, en ce qui concerne le prophétisme en Israël, est non seulement une affirmation gratuite qui n'explique rien, mais elle est encore en contradiction avec les faits; historiquement elle est fausse et impossible.

Article II

Des prédictions des prophètes et particulièrement des prophéties messianiques

153. Après avoir expliqué la mission des prophètes dans son ensemble, nous voulons parler ici spécialement de la partie de cette mission qui concerne la prédiction des événements à venir.

Cette fonction d'annoncer l'avenir est en connexion intime avec la mission générale des prophètes de l'ancien Testament; elle découle du caractère propre de la loi mosaïque qui se rapportait tout entière à l'alliance nouvelle, le Christ étant la fin et le terme de la loi ancienne.

Il est évident que la prédication prophétique a dû avoir et a eu comme objet principal la rédemption future par le Messie; car aucun autre nom que celui de Jésus-Christ n'a été donné aux hommes par lequel ils pouvaient se sauver. Cette rédemption par le Christ que nous reconnaissons comme déjà

opérée devait donc être attendue sous la loi ancienne pour arriver au salut. Et la prédication principale des prophètes devait être la même que celle des apôtres, ceux-ci prêchant le salut réalisé, ceux-là le salut à venir, et toujours par le seul et même Christ.

Chez les prophètes, la prédication comprenait donc nécesssairement *l'annonce de l'avenir* ou la prophétie au sens strict. Elle annonçait à la fois l'œuvre de la réparation et sa préparation. Nous disons l'œuvre de la rédemption dans son universalité, y compris la consommation des siècles par le jugement général et le règne éternel du Christ. C'est pour cela que les temps messianiques, après la fin de l'ancienne alliance, sont désignés dans les prophéties non seulement par une formule du futur, comme celle-ci : *après ces choses* (*post hæc*), mais encore par l'expression : *dans les derniers temps* (*in novissimis diebus*) ou d'autres semblables.

Les prophètes ont prédit aussi l'avenir par rapport au peuple juif dont l'histoire entière fut un acheminement vers le Christ, tant dans l'ordre réel des faits, que dans l'ordre idéal pour autant que toutes choses lui arrivaient en figure. Ils annonçaient donc non seulement le terme attendu mais encore la voie qui y conduisait.

De même que le règne futur du Messie constituait l'objet principal des prophéties et que tout le reste n'en était que l'objet secondaire, de même aussi les prophètes puisaient les arguments principaux de leur prédication dans ce même règne messianique pour faire admettre leur doctrine par

les plus spirituels de leurs auditeurs. Ils recouraient aux preuves tirées d'événements plus proches pour les plus charnels, conformément au caractère de l'ancien Testament. D'où il se fait que dans ces doubles prédictions les choses futures prochaines et les événements futurs éloignés paraissent mêlés ensemble (1). Du reste les prophètes ne les percevaient pas autrement dans la révélation que Dieu leur en faisait ; ce qui peut à première vue paraître étonnant, mais a sa raison d'être parfaite et profonde dans le caractère typique de l'ancien Testament.

154. Nous parlons ici des prophètes que Dieu a inspirés non seulement pour annoncer verbalement sa parole mais aussi pour la mettre par écrit.

Au début des royaumes de Juda et d'Israël, la mission principale des prophètes, à l'exception de quelques-uns comme David, se bornait à prêcher pour procurer l'amendement de leurs contemporains et pour les porter à l'observation de la Loi qui conduisait au Christ. Ils n'avaient pas mission pour

(1) Mêlés parce qu'ils étaient connexes soit dans l'ordre des idées, à savoir du type à l'antitype, soit dans l'ordre réel d'une certaine préparation éloignée. De cette proposition simultanée de choses présentes ou prochaines avec sanction temporelle, et de choses appartenant au règne messianique éloigné accompagnées de promesses spirituelles, il résultait pour la parole des prophètes l'avantage d'exciter dans les cœurs de leurs auditeurs des sentiments de foi et d'espérance qui les stimulaient pour se rendre dignes de bénédictions temporelles dans le présent, selon la nature de la loi ancienne, et des grâces spirituelles propres au futur règne messianique.

annoncer directement le Messie, aussi Dieu ne leur donna-t-il pas l'impulsion d'écrire.

Plus tard, lorsque la plénitude des temps approcha et qu'il devint nécessaire de prédire et de définir plus nettement la personne du Messie et le caractère de son règne, Dieu fit consigner les prédictions par écrit pour qu'elles servissent de témoignage à la vérité évangélique. Quelques prophéties même, comme la dernière partie de celles d'Isaïe, paraissent n'avoir été faites que par écrit.

Parmi les prophètes qui n'ont pas laissé d'écrits, outre quelques-uns qui ne sont pas nommés, nous trouvons Gad et Nathan du temps de David ; Ahias le Silonite qui a prédit la division du royaume (III *Reg.*, XII, 22), et Addo son contemporain (II *Parap.*, XII et XIII) ; Azaria, Hanani et son fils Jéhu, Jahaziël et Eliézer sous les rois Asa et Josaphat (II *Par.*, XV, XVI, XIX, XX) ; Elie, Elisée et le premier des Michée, fils de Jemla, sous Achab et ses successeurs. Plusieurs de ceux que nous citons ici ont cependant redigé soit des prophéties soit des récits historiques, ainsi qu'il ressort des livres I *Par.*, XXIX, 29 et II *Par.*, IX, 29; XII, 15 ; XX, 34.

Les autres prophètes dont nous lisons les prédictions dans la Bible sont au nombre de seize (si l'on joint Baruch à Jérémie). D'après l'importance plus ou moins considérable de leurs écrits on les distingue habituellement en grands prophètes qui sont au nombre de quatre : Isaïe, Jérémie, Ezéchiël, Daniël, et en petits prophètes, nom par lequel on désigne les douze autres.

Si l'on considère le lieu et le temps dans lesquels ils ont rempli leur mission, on peut les diviser en quatre classes : 1/ en prophètes du royaume d'Israël, qui sont Jonas, Amos et Osée ; 2/ en prophètes du royaume de Juda, qui sont Abdias, Joël, Isaïe, le second des Michée, à savoir le Morasthite, Jérémie avec Baruch, Nahum, Habacuc, Sophonie ; 3/ en prophètes de l'exil, qui sont Daniël et Ezéchiël ; 4/ en prophètes qui ont paru après l'exil et qui sont Aggée, Zacharie et Malachie.

Nous les avons énumérés autant que possible par ordre chronologique dans chacune de ces classes. D'une manière absolue les plus anciens d'entre eux semblent être Abdias et puis Joël, que suivent les prophètes du royaume d'Israël et les autres comme ci-dessus. On se demande pour quelques-uns s'il vaut mieux les placer dans le royaume de Juda ou dans celui d'Israël ou dans les deux à la fois, selon qu'on considère leur origine ou l'objet de leurs oracles ou ces deux choses réunies.

155. Les prophéties contenues dans la Bible peuvent se résumer de la manière suivante : 1/ Dieu châtiera son peuple à cause de son apostasie (déjà prédite par Moïse (*Deut.*, XXII, 15-21) ; les prophètes la lui reprochent fréquemment. 2/ Cependant Dieu ne le détruira pas complètement, mais l'ayant puni surtout par la captivité il le convertira à lui. 3/ Après avoir renversé l'empire de Babylone et celui des autres nations ennemies, finalement 4/ Dieu rétablira au retour de la captivité les débris de son peuple et enverra le Messie Rédempteur dont le règne sera éternel.

Nous parlerons maintenant des seules prophéties directement et à proprement parler messianiques. Les autres prédictions trouveront mieux leur place dans l'article III où il sera question de la Providence divine considérée dans son action générale envers le peuple juif. Le rôle des prophètes comme instruments de la Providence y est considérable.

Les prophètes annoncent certaines choses au sujet de la personne du Messie, ils en prédisent d'autres relativement à son règne, et d'autres encore qui peuvent se rapporter soit à la personne soit au règne du Messie, à savoir ce qui a trait à l'humiliation et à la passion du Christ, à la manière dont il établira son règne et achèvera l'œuvre de la rédemption.

Ainsi que nous l'avons observé au sujet des psaumes de David, les prophéties messianiques présentent entremêlées deux séries de faits : d'une part l'humiliation du Messie, d'autre part sa gloire, Dieu disposant ainsi les choses à dessein, afin que le Christ et l'œuvre de la rédemption fussent connus avec plus de certitude et d'une manière de plus en plus nette, mais aussi pour que le mode de la rédemption demeurât caché jusqu'à son accomplissement, ainsi que nous l'avons dit.

Avant de reprendre l'énumération des principales prophéties messianiques, il nous paraît utile de signaler ici la manière admirable dont Dieu a voulu manifester avec évidence que son Esprit inspirait véritablement les prophètes et parlait par leur bouche. Remarquons surtout deux choses. 1° Il n'était possible à aucune créature de prévoir

ce que les prophètes ont annoncé du Messie plusieurs siècles avant sa venue. 2° Les prophètes, très-éloignés les uns des autres par le lieu et par le temps, ont tracé, chacun de leur côté, le même tableau du Messie et de son règne, tableau que le Christ seul a réalisé. En y réfléchissant, n'est-il pas évident que le seul et même Esprit de Dieu a parlé par ce grand nombre de voix?

156. Nous indiquerons les principales prophéties messianiques au sens strict du mot, en gardant le plus possible l'ordre chronologique. Il sera facile de les classer ensuite selon leur objet, c'est-à-dire selon qu'elles parlent de la personne du Christ, des différentes circonstances de sa venue, de sa vie, de sa passion, de son règne et de la gloire de ce même règne qui n'est autre que l'Eglise de la terre et de l'Eglise des cieux.

Nous suivrons ainsi l'ordre même de la Providence dans la prédiction et dans la préparation de l'avénement du Messie, et nous pourrons voir pour ainsi dire d'un coup d'œil l'accomplissement des prophéties messianiques dans la personne du Christ.

Commençons par **Jonas**. Il est un des plus anciens prophètes, et il a ceci de caractéristique qu'il est une figure et comme une prophétie vivante du Messie Rédempteur plutôt qu'un oracle qui l'annonce.

Jonas issu de race juive comme le Christ n'est pas écouté par les siens, et il est envoyé vers les Gentils qui font pénitence à sa voix. De même le Christ est rejeté par les siens, mais bientôt, par le

ministère des Apôtres, il convertit les Gentils. L'Eglise du Christ il est vrai a ses racines chez les Juifs, car « le salut vient des Juifs (1) », mais elle acquiert la plénitude de son développement chez les Gentils.

Jonas souffre beaucoup de tribulations, et lorsqu'il fait naufrage déjà se vérifie en lui cette parole que Caïphe dira du Christ : « qu'il est avantageux qu'un seul homme meure pour le peuple plutôt que toute la nation ne périsse (2). »

Jonas résiste à l'ordre de Dieu; les Apôtres envoyés du Christ hésitent à passer chez les Gentils.

Jonas s'afflige amèrement par amour pour son peuple ; les Apôtres pleurent l'infidélité des Juifs.

La mission de Jonas lui occasionne beaucoup de tribulations ; la conversion des Gentils sera pour les Apôtres et pour beaucoup de fidèles une source de contradictions et de difficultés.

Jonas est enseveli pendant trois jours dans le ventre de la baleine; sauvé miraculeusement il convertit Ninive. Le Christ demeure trois jours dans le tombeau, et ressuscitant d'entre les morts il ramène l'univers entier à la foi et à la justice.

St Jérôme écrivant à St Paulin dit agréablement : « Jonas, la très-belle colombe (allusion à la signification hébraïque du mot Jonas) préfigure par son naufrage la passion du Seigneur, rappelle le monde

---

(1) *Joan.*, IV, 22.
(2) *Joan.*, XI, 50.

à la pénitence et sous le nom de Ninive annonce le salut des Gentils. »

L'histoire de Jonas nous fournit un argument pour prouver que les peuples étrangers à la nation juive n'ont pas été entièrement délaissés par Dieu. Sans compter que le peuple élu était toujours placé devant leurs yeux comme un signe, le Seigneur leur envoya parfois des prophètes, comme Jonas dans le fait que nous citons. Et ces peuples avaient gardé l'idée d'un Dieu juste et vengeur que la pénitence devait apaiser. On le voit dans le livre de Job et ici chez les Ninivites.

Admirons une fois encore la sagesse des divins conseils qui rappellent en temps opportun au peuple élu et à ses prophètes — comme ici à Jonas malgré sa résistance — cette vérité : que la miséricorde divine veut le salut non seulement des Juifs mais de tout le genre humain, de même que le Messie devait être attendu non pas à cause des seuls Juifs mais pour le salut du monde entier.

157. La prophétie d'**Abdias** ne présente pas de prédiction messianique littérale. Cependant le jugement rendu contre Edom (Esaü), comme adversaire-né d'Israël ou Jacob, et la victoire finale de ce dernier paraissent, au sens typique, symboliser réellement *le triomphe du véritable Israël ou du peuple chrétien sous la conduite du Christ* sur le démon : « Sur la montagne de Sion sera le salut, et elle sera sainte : et la maison de Jacob possédera ceux qui l'avaient possédée. » (*Abdias*, v. 17).

Le sens typique de ce verset d'Abdias est con-

firmé par la citation qu'en fait Joël dans sa prophétie messianique, II, 32 : « Parce que sur la montagne de Sion et dans Jérusalem sera le salut, *comme a dit le Seigneur.* » Et Abdias lui-même conclut sa prophétie par l'annonce du triomphe final du Messie : « Et le règne sera au Seigneur. »

Il n'est pas rare de rencontrer chez les prophètes la désignation des ennemis du Christ non seulement sous le terme générique de nations (*goïm*), mais aussi sous le nom spécial de tel ou tel peuple autrefois ennemi acharné des Juifs. C'est ainsi qu'Abdias parle d'Edom; Amos (IX, 12) et Isaïe (LXIII) désignent par le même nom les ennemis du royaume d'Israël. Isaïe (XXV) les appelle encore Moab, et Ezéchiël (XXXVIII) les désigne sous le nom de Magog.

158. On pourrait donner à **Joël** le nom de prophète du jour du jugement ou du jour du Seigneur. Il commence par annoncer le jugement de Dieu sur Juda, lequel, après sa conversion, sera délivré de la désolation que ses ennemis lui auront infligée et sera comblé de bénédictions abondantes. A l'occasion de cette bénédiction temporelle, le prophète prédit l'effusion spirituelle de l'Esprit saint sur ceux que le Christ aura rachetés : *Et il arrivera après cela que je répandrai mon esprit sur toute chair* (II, 28 et ss.); S[t] Pierre a interprété ainsi ce texte au jour de la Pentecôte (*Act.*, II, 17-20). *Et il arrivera que quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé* (II, 32). S[t] Paul se sert de cette parole de Joël (*Rom.*, X, 13) pour corroborer l'assertion qu'il n'y a pas de différence entre

le Juif et le Gentil, mais que tous sont appelés au salut dans le Christ.

Le prophète annonce ensuite le jugement de Dieu sur les Gentils en général comme ennemis de son peuple; ce jugement sera accompagné de signes dans le soleil, dans la lune, daus les étoiles; le ciel et la terre seront ébranlés. Après cela Jérusalem sera sainte, le bonheur sera grand et le Seigneur habitera Sion. Cette prophétie doit être entendue, au sens typique, du jugement que le Christ rendra et de la vengeance qu'il exercera lors de son premier avénement sur les puissances de l'enfer, et bientôt après sur les Juifs infidèles; puis, lors de son second avénement au jugement dernier sur tous ceux qui lui auront été hostiles, Juifs ou Gentils.

Après le premier de ces jugements on verra *le règne de la félicité surnaturelle et de la grâce dans l'Eglise terrestre du Christ;* après le second, viendra *celui de la béatitude éternelle et de la gloire dans la Jérusalem céleste*.

La personne du Messie n'est pas encore désignée dans cette prophétie qui demeure assez obscure; plusieurs des choses qu'elle annonce, bien que distinctes en réalité, y paraissent comme confondues, tant dans sa première que dans sa seconde partie. Nous disons confondues parce qu'elles sont connexes, ce qui se présente fréquemment dans les prédictions des prophètes. Notre Seigneur procède de la même façon dans l'évangile (*Matth.*, XXIV; *Marc.*, XIII; *Luc.*, XXI) réunissant l'annonce du jugement particulier des Juifs prévaricateurs dans

la ruine de Jérusalem sous Tite et Vespasien, avec celle du jugement dernier et universel. Le divin Sauveur rapporte les mêmes signes, décrits par Joël, comme devant précéder son jugement et sa venue.

159. Sous Jéroboam II, vers l'an 760 avant J. C., le prophète **Amos** après avoir fulminé des menaces contre différentes nations de la Gentilité et aussi contre Juda et Israël, après avoir prédit la captivité juive et la destruction de sa royauté, annonce que néanmoins la maison de Jacob, c'est-à-dire Juda et Israël réunis, ne sera pas exterminée complètement, et il ajoute aussitôt *que le règne de David sera rétabli* (par le Messie), qu'il s'étendra à tous les peuples et qu'il sera florissant et éternel. *En ce jour-là, je relèverai le tabernacle* (la maison) *de David qui est tombé ; et je refermerai les ouvertures de ses murs, et ce qui était écroulé je le restaurerai, et je le rebâtirai comme dans les jours anciens. Afin qu'ils possèdent les restes de l'Idumée et de toutes les nations* (voir *Abdias*, 17 et ss.), *parce que mon nom a été invoqué sur eux, dit le Seigneur qui fait ces choses* (Amos, IX, 11 et 12).

On peut lire l'interprétation de cette prophétie par l'apôtre St Jacques aux *Actes des Apôtres*, XV, 15-18.

Amos poursuit en décrivant *la félicité et la perpétuité du règne messianique* au même ch. IX, 13-15. (Comparez ce texte avec celui de *Joël*, III, 17-21.)

160. Osée, contemporain d'Amos, prophétisa comme et après lui contre Israël. Plusieurs de ses

prédictions ont rapport au règne messianique et quelques-unes sont mieux déterminées. Mais elles sont mêlées avec plusieurs autres oracles qui se succèdent et qui sont difficiles à analyser en détail à cause de leur ressemblance; nous voulons dire que tantôt ces prophéties sont jointes aux menaces, aux prières et aux exhortations à la pénitence, et que d'autres fois elles y sont complètement entremêlées. Ceci s'applique aussi bien à la première partie de la prophétie d'Osée, écrite en prose ordinaire (I-III), qu'à la fin de cette même prophétie où l'auteur observe le parallélisme. C'est pour cette dernière raison surtout qu'en parlant d'Osée S[t] Jérôme écrit dans sa *Préface aux XII prophètes* : « Osée est succinct et s'exprime pour ainsi dire par sentences. »

Dans la première partie de cette prophétie où l'infidélité des Juifs est dépeinte sous un double symbole, on trouve les *promesses messianiques* à la fin du chapitre I, v. 10 et 11, sur lesquels il faut lire S[t] Paul, *Ep. aux Rom.*, IX, 24-26 Elles se rencontrent encore à la fin du chapitre II, surtout au dernier verset dont parle encore S[t] Paul dans son *Ep. aux Rom.* à l'endroit cité, et aussi S[t] Pierre, I[a], II, 10. Enfin en terminant le chapitre III, après avoir annoncé au v. 4 que durant de longs jours les enfants d'Israël seront sans roi et sans prince et sans sacrifice, etc., Osée ajoute au verset 5 ces paroles remarquables: *Et après cela les enfants d'Israël reviendront, et ils chercheront le Seigneur leur Dieu, et David leur roi*, etc. Voilà le Messie clairement signalé comme

fils de David, bien plus, appelé du nom même de David.

Dans la seconde partie de sa prophétie qui est de beaucoup la plus longue, Osée développe à peu près le même thème. Il reproche au peuple juif ses crimes, surtout celui de l'idolâtrie ; il le menace à cause de son infidélité devenue générale et l'invite à la conversion. Il interrompt ses menaces au chapitre VI, 1-3, en annonçant que les châtiments amèneront Israël à résipiscence, et il insère dans ses oracles des choses qui sont rapportées dans le nouveau Testament comme ayant été *dites du Messie* ; à savoir, au chapitre XI, I : *Et de l'Egypte j'ai rappelé mon fils* (voir *St Matt.*, II, 15). On pourrait peut-être en dire autant du texte d'*Osée*, XIII, 14 : *Je serai ta mort ô mort* etc. C'est à ces paroles que St Paul fait allusion dans sa première *Epitre aux Corinth.*, XV, 55, et dans celle qu'il adresse aux *Hébr.*, II, 14.

Osée termine sa prophétie, à peu près comme Amos et Joël finissent les leurs, en promettant à Israël *une restauration magnifique et complète au temps messianique*.

161. Nous voici en présence d'**Isaïe**, illustre entre les prophètes, non seulement à cause de l'éclat incomparable de son style, comme le dit St Tharasius (1), mais aussi parce que, au témoignage du St Esprit lui-même, *Eccli.*, XLVIII, 25-28, il fut « un grand prophète et fidèle aux yeux du Seigneur..... De son esprit élevé il vit les derniers

(1) *De la Présentation de la Mère de Dieu.*

temps et il consola ceux qui pleuraient en Sion. Il montra l'avenir jusqu'à la fin des temps, et les choses cachées avant qu'elles arrivassent. »

En ce qui regarde les prophéties messianiques d'Isaïe, St Jérôme remarque fort bien : « Qu'il faut plutôt l'appeler évangéliste que prophète. Car il a décrit si clairement les mystères du Christ et de l'Eglise qu'il ne semble pas parler d'événements futurs mais bien plutôt raconter l'histoire de choses passées (1). »

Nous nous attarderons un peu aux oracles de ce prophète qui contiennent presque à chaque page des prédictions messianiques. On peut dire que la prophétie d'Isaïe se rapporte tout entière au Messie.

Presque au temps où Osée prophétisait contre Israël, Isaïe reçut la mission de prophétiser contre Juda et contre Jérusalem, ayant eu à ce sujet une vision comme il le rapporte lui-même, ch. VI.

Dans la première série des prophéties d'Isaïe (I-VI) telles que nous les lisons dans la Bible, il faut noter tout d'abord sa vision même, au chapitre VI, parce qu'elle lui offrit le thème général de ses prophéties, et surtout parce que le prophète en ayant été profondément impressionné, elle a imprimé à ses prédictions leur caractère propre. Il en est résulté qu'avec des accents admirables et d'une élévation inconnue jusqu'alors, Isaïe parle avec un enthousiasme divin de la majesté et de la

---

(1) *A Ste Paule et à Ste Eustochie, sur la trad d'Isaïe... Préface.*

sainteté de Dieu qu'il nomme fréquemment le Saint d'Israël. En même temps il décrit mieux que les autres prophètes, d'une manière claire et complète, le Messie et son règne, le Messie qui doit parvenir à la gloire par ses souffrances et par ses humiliations.

Remarquons surtout l'image du tronc (VI, 13). L'arbre de Juda ayant été coupé, un germe de sainteté surgira de son tronc. Ce tronc ce sont les restes du peuple de Dieu si souvent nommés par le prophète et dont sortira le Messie humble et souffrant, comme une racine germe d'une terre altérée, ce qui arrivera après la destruction totale de l'idolâtrie en Israël. De même le règne du Messie aura des débuts humbles, sa royauté comptera peu de sujets et les pauvres seront évangelisés.

Ces explications préliminaires sont comme la clef de la prophétie d'Isaïe.

162. En ce qui regarde ses prédictions contre Juda et contre Jérusalem (I-V) le prophète remontre à Juda son ingratitude, ses vices et son infidélité; il annonce la vengeance que Dieu en tirera par la dévastation étrangère et par la captivité de son peuple; un germe cependant sera conservé (I, 9), et lorsque les Juifs auront été purifiés de l'idolâtrie, viendra leur restauration (v. 24 et ss.). Le prophète prévoit ici *les temps messianiques*; il décrit la vocation des gentils à l'Eglise et la paix qu'apportera le Messie : *Et dans les derniers jours la montagne sera préparée pour la demeure du Seigneur sur le sommet des montagnes.... et toutes les nations y afflueront.... parce*

que de Sion sortira la loi et la parole du Seigneur de Jérusalem (II, 1-5).

Isaïe expose ensuite (II, 6-9) combien le peuple juif était alors éloigné du véritable culte de Dieu décrit dans les versets précédents 1-5. Il prédit la vengeance de Dieu et l'humiliation de son peuple à cause de ses iniquités ainsi que de celles de ses princes et de ses femmes altières (II, 10-IV, 1); ces châtiments prépareront les voies *au Messie et à son règne* (IV, 2-6).

Au chapitre V, le prophète dans une belle parabole et sous l'image d'une vigne oppose la bonté de Dieu envers son peuple à l'ingratitude de celui-ci (1-7); et après une longue énumération des crimes de ce même peuple (8-23) Isaïe annonce la vengeance divine au moyen de l'invasion des armées ennemies (24-30).

Certains exégètes interprètent ces derniers versets comme un supplément ou comme une répétition des prédictions précédentes; mais il nous paraît plus probable que le prophète a voulu compléter ce qu'il avait dit auparavant, et qu'il parle ici de l'ingratitude finale des Juifs alors que Dieu eût épuisé à leur égard sa bonté et sa longanimité, et après leur mépris définitif du Messie. Et en ce qui est des nations décrites par le prophète à la fin du v. 26, comme venant de loin et des extrémités de la terre, tout porte à croire qu'il est question des Romains.

163. Les chapitres VII-XII forment une nouvelle section distincte dans les prophéties d'Isaïe. Quelques interprètes appellent cette section le livre de

l'Emmanuël, parce que sous le nom d'Emmanuël le prophète y *annonce le Messie* en plusieurs oracles remarquables. On peut dire que la personne du Messie et en particulier sa nativité et ses noms c'est-à-dire ses propriétés y occupent la première place, comme on peut s'en convaincre par un coup d'œil général sur ces mêmes chapitres.

Nous voulons dire que tout s'y réduit au développement de la double prophétie du chapitre VII, 7-9 : les rois alliés d'Israël et de Syrie veulent exterminer la famille de David, mais (*1re prophétie*, VII, 7) « cela ne subsistera pas et cela ne sera pas » — à savoir à cause du Messie qui doit naître de David. Et voilà l'occasion de la prédiction insigne du Messie qui doit naître d'une Vierge et qui sera appelé Emmanuël (VII, 14 ss.). Au contraire, encore soixante-cinq ans et le règne d'Israël aura vécu (VII, 8), et la terre des deux rois conjurés contre la maison de David sera abandonnée (VII, 16 ; VIII, 3-7 et IX, 9 et ss.).

En même temps vous, maison de Juda (2e *prophétie*, VII, 9) « Si vous ne croyez pas, vous ne demeurerez pas. » Or le roi de Juda Achaz manqua de foi. Il refusa d'accueillir le prodige offert comme gage de la protection divine et il préféra réclamer le secours des Assyriens. C'est pourquoi Dieu donne lui-même le signe de l'Emmanuël qui naîtra d'une Vierge. Et tandis que ces mêmes Assyriens, comme le fléau du Seigneur, mettent en déroute les deux rois conjurés contre Juda, ils ne laisseront pas sans châtiment Juda lui-même, la terre de l'Emmanuël (VII, 17 et ss. ; VIII, 8) ; mais cette

terre subsistera à cause de l'Emmanuël c'est-à-dire Dieu avec nous. De là une nouvelle prédiction messianique très-remarquable (IX, 1-7).

Enfin, pendant que les Assyriens renversent le royaume d'Israël (IX, 8 et ss.), dépassant leur mission ils prétendent non seulement châtier mais écraser Juda (X, 5 et ss.). C'est pourquoi, continue le prophète, le Seigneur brisera cette verge dont il s'est servi, Assur (IX, 12 et ss.), et il conservera les restes de son peuple d'où sortira le Messie.

Et voici la *troisième prophétie messianique* (XI) qui est intimement liée à la précédente (IX, 1-7) et qui la complète en l'expliquant. Suit un chant de louanges et d'actions de grâces qu'Isaïe place dans la bouche des rachetés (XII).

Ce qui précède fait mieux comprendre le livre de l'Emmanuël.

164. Il est nécessaire de consulter les interprètes pour l'exégèse de la triple prophétie messianique renfermée dans ce livre. Nous leur emprunterons les conclusions ou les points essentiels de doctrine reconnus comme ayant été prédits du Christ.

Dans la première prophétie, VII, 14, il est annoncé que le *Messie naîtra de la Vierge ;* qu'il s'appellera c'est-à-dire qu'il sera *Emmanuël*, ce qui se traduit par *Dieu avec nous ; que, pour ce qui est du corps, il croîtra à la manière des autres enfants*.

Les interprètes catholiques déduisent sans hésitation tous ces points du texte, du contexte, des circonstances et de l'occasion de la prophétie et les prouvent victorieusement (1).

(1) Faut-il ajouter que telle n'est pas l'interprétation ratio-

L'accomplissement de cette prophétie que l'Evangile nous rapporte y répond mot pour mot; ce qui est manifeste en comparant la prophétie d'Isaïe avec l'Evangile de *S*^{t} *Matthieu*, I, 18 et ss.

---

naliste ni celle des incrédules? Eu égard à leurs préjugés il est permis de l'affirmer d'avance. Rejetant a priori toute prédiction comme chose impossible, pourquoi admettraient-ils celle-ci, quelque claire et célèbre qu'elle soit. Récusant a priori le miracle, comment reconnaîtraient-ils une Vierge Mère? Comment enfin avoueraient-ils que la divinité du Christ est ici réellement prédite?

Ils ont coutume du reste de nier l'authenticité des prophéties trop évidentes ou bien d'en altérer le sens. Si la prophétie présente quelque obscurité ils la rapportent à quelque vague idéal du prophète.

Dans le cas présent voici comment ils se dérobent. Nous citons l'exemple de Maspero si fort en vogue dans leur clan.

Le texte hébreu d'Isaïe (VII, 14)) est ainsi conçu: « *A cause de cela* (d'autres préfèrent traduire *nonobstant cela* c'est-à-dire que vous Achaz et la maison de Juda lassez non seulement la patience des hommes mais aussi celle de Dieu en refusant par hypocrisie de demander un prodige ou un signe V, 13) *le Seigneur lui-même vous donnera un signe. Voici la vierge* (avec l'article *la* vierge) *concevant et enfantant un fils et tu appelleras* (2e pers. sing. *fém.*) *son nom Emmanuël* (Dieu avec nous). *Il mangera le beurre et le miel* (il prendra la nourriture des enfants) *pour qu'il sache* (St Jérome traduit: *bien qu'il sache,* mais la phrase hébraïque nous paraît devoir être interprétée par *jusqu'à ce qu'il sache*, avec tendance non vers un but dans l'ordre de l'intention, mais avec tendance vers un but dans l'ordre du temps, donc jusqu'à ce que, ou jusqu'au moment où il parviendra à l'âge où les enfants savent) *rejeter le mal et choisir le bien* (se servir de la raison pour discerner les choses utiles d'avec celles qui sont nuisibles). *Parce que* (ou mieux: ce qui plus est) *avant que l'enfant* (avec l'article *l'*enfant) *sache réprouver le mal et choisir le bien, la terre sera abandonnée, de laquelle*

et avec celui de *St Luc*, I, 26 et ss. et II, surtout v. 40.

Dans la seconde prophétie (IX, 1-7) est an-

---

tu crains pour toi à cause de ses deux rois (dans un temps plus restreint qu'il n'est requis pour que l'Emmanuël, l'enfant qui vient de naître parvienne à l'âge de discrétion, la terre sera abandonnée par ses habitants, spoliée, etc.).

Lisons maintenant la version de Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, T. III les Empires*, p. 184.

Omettant le contexte, c'est-à-dire du verset 10 à 13 et 14a, il rapporte les paroles d'Isaïe entre guillemets comme indiquant leur citation textuelle : «Vois-tu, ta femme est enceinte, et quand elle mettra au monde un enfant elle l'appellera Dieu-pour-nous, Emmanuël. Car avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, les pays dont les deux rois te font peur sera dévasté » il est vrai, mais « Jahvéh amènera sur toi et sur ton peuple » etc. ce qu'on lit au v. 17.

Maspero supprime donc le contexte, à savoir ce qui précède et ce qui suit immédiatement sa citation. Pourquoi ?

Et dans les paroles suivantes il se trouve autant d'erreurs que de mots : *la Vierge* = *ta femme.* Ce qui du reste est historiquement faux, car Maspero parle comme s'il s'agissait du fils d'Achaz. Un fils = un enfant. *Elle l'appellera*, c'est bien s'il s'agit de la Vierge, mais s'il est question de la femme et du fils d'Achaz il serait inouï qu'un père juif n'imposât pas lui-même le nom à son enfant. Emmanuël = Dieu-*pour*-nous.

De deux choses l'une : ou bien Maspero n'a pas lu le texte original d'Isaïe, et comment alors se permet-il d'en parler? Ou bien sa traduction accuse une ignorance grossière de la langue hébraïque. Pourquoi donc tant de bruit autour de sa prétendue science ? Ou bien encore il trompe sciemment ses lecteurs, ce qui en ferait un vil imposteur.

Rien de mieux que de rendre justice au savoir profane de ces érudits, mais qu'on se défie de leurs dires dans le domaine religieux, et surtout de leurs interprétations de l'Ecriture sainte.

noncée la lumière de la prédication du Christ dans la Galilée (*St Matth.*, IV, 13-16) ; ensuite *le petit enfant* qui vient de naître nous est presenté comme *l'admirable, le conseiller, Dieu, le fort, le père de l'éternité ou du siècle futur, le prince de la paix*. Il est prédit *que son empire s'étendra de plus en plus, qu'il sera tout pacifique sur le trône héréditaire de David, et qu'il sera éternel*. Pour une explication plus développée de cette prophétie nous renvoyons aux exégètes.

Dans la troisième prophétie (chapitre XI en entier avec le cantique du ch. XII) la double prédiction qui précède est complétée et expliquée : *la naissance humble du Messie* est prédite comme celle d'un rejeton et d'un germe *de la race de David*, fils de Jessé, race cependant si fort humiliée qu'elle est devenue semblable à un tronc et à une racine.

Le Messie sera rempli de tous les dons de l'Esprit saint, et il règnera avec puissance et avec *justice*. Cette dernière note revient partout où il s'agit du règne du Messie. Et par sa justice ce règne sera *souverainement pacifique. Toutes les nations* viendront à lui, et le lieu ou le trône où il se repose (plusieurs traduisent avec la Vulgate le *sépulcre*) sera *glorieux*. (Voir les interprètes).

165. Vient ensuite une troisième série ou recueil de prophéties (XIII-XXVII) dont chacune commence par le mot *Onus* (charge) de Babylone, de Moab. etc. ; ce sont les oracles de la vengeance divine contre les nations ennemies du peuple de Dieu. La destruction de ces nations perverses, vue d'avance

par Isaïe à la lumière prophétique et annoncée par lui d'une manière générale surtout au chapitre XI, 11 et suivants, est ici précisée et développée.

Au premier rang est nommé Babel à titre d'ennemi principal. Le prophète prévoit qu'il détruira Jérusalem et son temple et qu'il tiendra le peuple de Dieu en captivité pendant soixante-dix ans. Babel est encore le type des puissances hostiles au règne du Christ, qui se trouvent sur la terre ou dans les enfers.

Il est facile de comprendre, par ce que nous venons de dire, que *toutes ces prophéties se rapportent sans cesse au peuple élu et au salut messianique*, soit en termes exprès (comme par exemple aux ch. XIV, 1 et ss.; XIX, 23 et ss.; XXIV, 16a; XXV, 3 et ss.; XXVI, 1 et ss.), soit symboliquement, étant donné que les nations contre lesquelles Isaïe prophétise représentent les puissances hostiles au règne du Christ et spécialement Moab (XXV, 10).

Le prophète y donne à entendre bien des choses qui concernent *non seulement l'église du Christ sur la terre mais qui se rapportent aussi à la consommation des siècles et au règne éternel du Christ dans les cieux*. Il parle du jugement général et de la fin de toutes choses au chapitre XXIV ; le festin éternel (peut-être aussi celui de l'Eucharistie qui en est le gage) y est décrit ainsi que la félicité du ciel au chapitre XXV, 6 et ss.

Cependant ces tableaux du règne messianique céleste ou terrestre sont peints par Isaïe à la manière des prophètes, avec les couleurs et selon l'état politique du temps où il vivait ou bien à

l'occasion d'événements futurs plus ou moins prochains qu'il annonce. Il se sert des pinceaux de son époque de telle sorte qu'il est souvent malaisé de discerner chez lui le futur du présent, les choses qu'il dépeint paraissant mêlées ou peu distantes les unes des autres, parce que les événements présents ou prochainement futurs fournissent au prophète l'occasion de prédire des choses plus éloignées, et parce que ceux-là sont fréquemment l'image et le symbole de celles-ci.

Plus de développements sur ce point dépasseraient le cadre de cet ouvrage; nous les abandonnons aux interprètes catholiques.

166. Toujours dans la première partie du livre d'Isaïe,une quatrième série de prophéties (XXVIII-XXXV) embrasse celles qu'il a faites au temps du roi Ezéchias. Elles sont surtout dirigées contre ceux qui, manquant de confiance en Dieu, voulaient invoquer le secours des Egyptiens, alors que Sennachérib, roi des Assyriens, allait envahir la terre de Juda selon les prédictions faites à Achaz. Isaïe annonce qu'après un an écoulé Jérusalem sera assiégée par les Assyriens et qu'elle en sera miraculeusement délivrée.

Il intercale *quelques prédictions messianiques* d'une façon inattendue, selon son habitude, comme au chapitre XXVIII, 16, ou bien il les ajoute à l'occasion d'un événement ou d'une prophétie, comme aux chapitres XXVIII, 5-6; XXIX, 22-24; XXX, 20; XXXIII, 20.

Remarquons surtout les chapitres XXXIV et XXXV; ils forment en quelque sorte la con-

clusion de toute la première partie du livre d'Isaïe.

Le premier indique les jugements de Dieu sur les nations ennemies de son peuple en général. Edom y est désigné nommément comme l'adversaire-né de la maison de Jacob. Ces jugements sont regardés à juste titre comme symbolisant *le jugement dernier.*

Le second chapitre décrit *la venue du Messie, ses miracles, la félicité de son règne, le rachat de la captivité* (de Babylone, figurant celle du démon), *la perpétuité du règne messianique sur la terre et de la félicité éternelle de ce même règne dans le ciel.*

Enfin aux chapitres XXXVI-XXXVII se lit un épilogue historique démontrant l'accomplissement littéral de tout ce qui avait été prédit sous le règne d'Ezéchias.

167. La seconde partie du livre d'Isaïe est entièrement messianique. Elle renferme des prophéties remarquables au sujet du Christ, de sa passion et de son règne.

Elle commence par une introduction historique (XXXVIII-XXXIX) dans laquelle est racontée la guérison d'Ezéchias et l'envoi des ambassadeurs de Mérodach Baladan, roi de Babylone, chargés de présents pour le même Ezéchias qui leur montra ses trésors. Ce fut là pour Isaïe l'occasion d'annoncer la captivité de Babylone.

Il ne faut pas s'étonner que ces événements aient précédé, dans l'ordre chronologique, l'invasion de Sennachérib rapportée précédemment aux ch. XXXVI-XXXVII ; car il y a lieu de croire que cette inversion a été faite à dessein par Isaïe, les choses qu'il raconte les dernières, bien qu'anté-

rieures en réalité aux autres, étant comme un prélude à l'annonce de la captivité de Babylone dont il est surtout question dans cette seconde partie de la prophétie. C'est là (XL-LXVI) que le prophète, ainsi que le remarque *l'Ecclésiastique* (XLVIII, 25), *a consolé ceux qui pleurent dans Sion.* Il commence en effet le chapitre XL, 1, par ces paroles : « Consolez-vous, Consolez-vous, » et il indique aussitôt (XL, 2) le sommaire de toute cette prophétie de consolation :

Les maux (malitia) *du peuple de Dieu ont pris fin* (en hébreu *militia*, c'est-à-dire le dur travail de la captivité). Comme le remarquent fort bien certains interprètes, on peut considérer ce thème comme la *première section* de cette seconde partie du livre d'Isaïe. Elle comprend la délivrance de la captivité de Babylone par Cyrus (objet principal des ch. XL-XLVIII).

Son iniquité lui est pardonnée par le « Serviteur du Seigneur » le Messie, lequel par ses humiliations et par sa passion rachètera très-heureusement Israël et l'univers entier (XLIX-LVII). On peut appeler ceci *la dcuxième section* de la dernière partie du livre d'Isaïe.

Il a reçu de la main du Seigneur le double pour tous ses péchés, c'est-à-dire qu'il a reçu en bien le double du mal qu'il avait enduré à cause de ses péchés (1). C'est ici *la section troisième* dans laquelle

(1) Nous pensons devoir interpréter ainsi le texte hébreu. Cette interprétation est confirmée par ce que nous lisons au chapitre LX, 15, 17, et au ch. LXI, 7. Nous traduisons littéralement ce dernier passage de l'hébreu : « Au lieu de votre

sont décrites les richesses spirituelles et la gloire du règne messianique (LVIII-LXVI).

168. L'objet principal de la première section (XL-XLVIII) de cette seconde partie d'Isaïe est donc la délivrance de la captivité de Babylone; mais elle n'en est pas l'objet unique puisque le prophète y fait souvent allusion à la rédemption que le Christ doit opérer. L'introduction renferme déjà des *annonces messianiques* : les versets 3-5 du chapitre XL prédisent *le ministère du précurseur du Messie, St Jean Baptiste,* comme les Evangélistes le remarquent tous. Les versets 6-11 ont également rapport au Messie.

Le chapitre XLI décrit la délivrance de la captivité de Babylone par Cyrus que le prophète appelle « le juste du Seigneur » ou l'exécuteur fidèle des ordres de Dieu. Ce qui s'interprète à juste titre *comme symbole de la rédemption du monde par le Christ*.

Le chapitre XLII, 1-9 nous montre le Messie *juste, pacifique et doux, dans lequel Dieu met ses complaisances* (*Matth.*, XII, 18 et III, 17; XVII, 5). Ici se rencontrent quelques difficultés sur lesquelles il faut consulter les exégètes.

Les chapitres XLII, 13-XLIV, 24 exposent à la fois *la délivrance par Cyrus et par le Messie* en sorte que chacune domine à son tour, le prophète passant du type à l'antitype. Bien qu'elles paraissent distinctes

---

confusion, le double; et (au lieu de) honte, ils loueront leur partage; parce que dans leur terre ils posséderont le double, une joie éternelle sera pour eux. »

elles se confondent assez souvent à cause de leur connexion soit dans l'ordre des faits soit dans celui des idées. Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de faire une remarque analogue.

Enfin, aux chapitres XLIV, 24-XLVIII, le prophète développe ce à quoi il avait fait allusion au chapitre XLI, et ici (XLIV, 28), au sujet de Cyrus (1), appelé de ce nom dans la prophétie mais y désigné aussi sous le nom de « Christ » du Seigneur en tant que destiné par Dieu à rétablir son temple et la république de son peuple élu.

Du reste *Cyrus est aussi la figure du Christ.* Tout en décrivant l'œuvre du rétablissement d'Israël par Cyrus, le prophète porte de nouveau ses regards *vers les temps du Messie à l'avénement duquel il*

---

(1) Remarquons que Cyrus est désigné ici par son nom propre deux cents ans avant sa naissance. Pour éluder la force de cette prophétie les Rationalistes ont prétendu d'abord que le nom de Cyrus était commun à tous les rois de Perse. Mais lorsque l'étude des monuments cunéiformes eut démontré la fausseté de cette assertion, il ne leur resta plus d'autre ressource que d'affirmer que la prophétie n'est pas d'Isaïe et de l'attribuer à un inconnu, le deutero-Isaïe, qui aurait vécu vers la fin de la captivité. Cette supposition est contraire à toute la tradition tant juive que chrétienne, et elle est solidement réfutée par des arguments intrinsèques, en effet plusieurs des choses contenues dans cette prophétie deviendraient absurdes s'il fallait les reléguer à la fin de la captivité, par exemple les chapitres XLI ; XLVIII, 5, 14, 16. Il est de même impossible de comprendre les invectives contenues dans les chapitres LVI, 9 et 4; LVII, 7, à moins qu'elles n'aient été adressées à des auditeurs qui vivaient avant la captivité. (Consulter les interprètes catholiques qui démontrent l'inanité des arguments rationalistes).

aspire (XLV, 8). Les versets 14 et ss. sont sans conteste également *messianiques*.

169. La seconde section (XLIX-LVII) parle surtout du Messie Rédempteur, de son humiliation et de sa passion en tant que cause de la rédemption du monde, et aussi des fruits de cette passion.

Déjà le chapitre XLIX nous présente comme en résumé le tableau du *Messie souffrant* (4, 7) et *le fruit principal de ses travaux* (5, 6, 8 et ss.) que la suite (L-LII, 12) développe.

Au chapitre L le Messie prend lui-même la parole : *N'ayant pas été reçu chez les miens* (v. 2, cp. *St-Jean*, I, 11), *quoique tout-puissant* (v. 2, 3) *et surtout doux et bienfaisant* (v. 4), *par obéissance je me livrerai librement à une passion très-ignominieuse* (v. 5 et ss.) *et je me vengerai de mes ennemis, les Juifs incrédules.*

Aux chapitres LI-LII, 12, *le fruit de la passion et du travail* du Messie ou la rédemption est exposée longuement.

A partir du chapitre LII, 13, après avoir montré la gloire du Messie (v. 13, 15) à laquelle il parviendra par sa passion (v. 14), commence ex professo (LIII) et arrive à son point culminant la description de la naissance obscure, de la pauvreté et de la passion du Christ. Ce discours a été appelé avec raison *la Passion de N. S. J. C. selon Isaïe.*

Il faut lire sur ce sujet les commentaires des exégètes catholiques que nous regrettons de ne pouvoir insérer ici tout entiers. Remarquons du moins *ce qu'il souffre* (LIII, 1-3), *pourquoi et pour qui il souffre* (v. 4-6), *comment il souffre,*

à savoir librement (1), patiemment, *jusqu'à la mort* (v. 7-9) ; *quels sont les fruits de sa passion,* à savoir son exaltation et le salut d'un très-grand nombre d'hommes (v. 11, 12). Cette glorification du Messie, le salut des hommes rachetés par lui et les bienfaits innombrables de son règne, surtout les biens intérieurs et spirituels, y sont rappelés chaque fois qu'il est parlé de la Passion. Ils sont exposés en détail dans le chap. LIV, *où l'universalité de l'Eglise du Christ* (V. 2, 3), *sa sainteté* (v. 4-14), *son indéfectibilité* (v. 9, 10, 16, 17), *son infaillibilité* (v. 17) sont décrites.

Les discours qui suivent (LV, LVI et LVII) sont des exhortations. Le Messie y est appelé *le témoin des peuples*, *le chef et le docteur des nations* (LV, 4).

Isaïe termine ces discours et cette section entière par une conclusion semblable à celle de la première : « Il n'y a pas de paix pour les impies, dit le Seigneur Dieu. »

168. La troisième section, qui est la dernière de la seconde partie du livre d'Isaïe et qui par conséquent le termine (LVIII-LXVI), a pour but de célébrer *les splendeurs et les richesses spirituelles* de la nouvelle Sion ou Jérusalem rachetée par le Messie, à savoir *l'Eglise du Christ* sur la terre. On y trouve cependant mêlées ça et là à l'objet

(1) « Il a été offert parce que lui-même l'a voulu ». Ces paroles sont l'expression de la passion libre et spontanée du Christ, mais elles ne renferment pas, à proprement parler, l'idée du sacrifice. Les paroles du v. 10 « s'il donne pour le péché son âme » semblent plutôt s'y rapporter.

principal des exhortations d'une éloquence incomparable. Le prophète achève par une allusion à la fin des siècles et au triomphe final du Christ sur ses ennemis, qui seront punis par le feu qui ne s'éteindra jamais (LXVI, 24).

Dans ces chapitres plusieurs passages méritent une attention spéciale, particulièrement LXIX, 20, 21, où se lit une prophétie remarquable *sur l'indéfectibilité et sur le magistère infaillible de l'Eglise.*

Les chapitres LX-LXIII sont comme le noyau de cette section et demandent à être lus dans leur entier à la lumière des commentaires des Docteurs catholiques. Le règne messianique y est décrit comme *universel* et *perpétuel* ; sa nature *spirituelle* y est indiquée par le symbole souvent répété de *lumière* (LX, 1-3, 19, 20) comme elle l'était déjà au chapitre LVIII, 8, 10, 11, mais aussi en termes exprès en tant que *règne de la justice* (comme souvent ailleurs) *et de la paix* et — le péché ayant été effacé — *de la sainteté.* Le lecteur pourra s'en convaincre en différents endroits de la prophétie. Le chapitre LXVI, 19 et ss. renferme des prédictions trés-remarquables au sujet *du Messie et de son Eglise considérés comme un signe pour les Gentils* (cp. plus haut, XI, 10, 11 ; et *S[t] Luc*, II, 34) ; au *sujet de la fécondité de l'Eglise et sa propagation* par les Apôtres et par leurs successeurs; concernant *le sacerdoce nouveau* autre que celui d'Aaron, qui sera suscité parmi les Gentils convertis, et finalement touchant l'*indéfectibilité de l'Eglise.*

Les limites de ce traité nous forcent à nous res-

treindre, et ce que nous avons dit au sujet d'Isaïe répond suffisamment à notre but. Celui qui à l'aide de ces notes commencera la lecture d'Isaïe aura peine à l'interrompre, surtout dans cette dernière section, à cause de la sublimité de la doctrine, de la limpidité des prédictions et de la beauté du langage du prophète.

171 Après qu'Isaïe eut commencé ses prédictions, son contemporain **Michée** le Morasthite et non le fils de Jemla, prophétisa à son tour. Il invectiva principalement contre Juda.

Nous lisons dans la Bible trois discours de Michée commençant chacun par le mot : *Ecoutez.*

Dans le premier (I et II) il annonce la ruine de Samarie et du royaume d'Israël ainsi que la dévastation de Jérusalem et de Juda à cause des crimes du peuple et surtout de son idolâtrie. Il prédit finalement la délivrance des restes d'Israël, sans transition apparente, à la manière assez ordinaire aux autres prophètes. Cependant la connexion existe de fait, ainsi que nous l'avons observé au sujet des autres prophéties, puisque la punition et la captivité des Juifs sont ordonnées par Dieu en vue de la conversion et de la restauration de son peuple.

Dans le second discours (III-V) Michée développe le même sujet, mais il termine par des prédictions messianiques très-claires. Il insère littéralement la prophétie d'Isaïe (II, 2-4) *sur la vocation des Gentils au règne du Messie et sur le règne pacifique de celui-ci* (1).

(1) On ignore si Michée l'a empruntée à Isaïe ou si ce

Mais ce qu'il importe de noter c'est l'annonce de *la naissance à Bethléem du Christ Dominateur dont le lever est de toute éternité* (v. 2, 3). Il faut voir au sujet de ce passage les interprètes et l'Evangile de *S[t] Matth.*, II, 6.

Le prophète décrit une fois encore *le règne du Messie* (v. 4-7) ; celui-ci est désigné sous le nom de *paix*. Vient ensuite son *triomphe spirituel* (v. 8-15), surtout par la destruction du culte impie des idoles.

Le troisième discours (VI et VII) contient le jugement de Dieu sur son peuple qu'il interpelle à diverses reprises, et auquel Michée reproche son ingratitude et montre la voie du salut. Il clôt sa prophétie par des promesses semblables à celles d'Abdias, de Joël, d'Amos et d'Osée, car le Christ est la fin de la loi et des prophètes.

172. On trouve peu de prédictions clairement et directement messianiques chez les autres prophètes antérieurs à la captivité de Babylone. Ils

---

dernier l'a prise de Michée. ou si un auteur différent encore l'a rédigée le premier. L'argument invoqué par certains auteurs pour attribuer le texte primitif à Michée, à savoir que ce texte cadre mieux et a plus de liaison avec le discours de Michée qu'avec celui d'Isaïe où il se trouve brusquement intercalé, cet argument, disons-nous, n'a pas de valeur. On pourrait le retourner en lui opposant la manière des prophètes, surtout d'Isaïe et de Michée, qui ont coutume d'introduire subitement une prophétie messianique au milieu de leurs discours ; il ne serait donc pas surprenant qu'Isaïe eût agi de même ici. Si Michée s'en est abstenu c'est que peut-être, en parlant de la montagne dévastée du temple, il s'est souvenu de la prophétie d'Isaïe au sujet de la montagne exaltée de la maison du Seigneur, et qu'il l'a insérée dans son texte.

ne nous apprennent rien de plus que ce que nous avons rapporté au sujet de la personne et du règne du Messie. C'est pourquoi nous ne nous y attarderons pas.

Contrairement à ce que nous avons dit de l'ordre chronologique probable entre les prophètes, **Nahum** semble avoir précédé Jérémie et avoir prophétisé sous le roi de Juda, Manassé. Il annonce la ruine de Ninive, ruine devant servir à libérer le peuple de Dieu. On peut interpréter ses oracles au sens symbolique de l'Assur spirituel ou Satan et de la délivrance par le Christ de ceux qu'il a réduits en servitude.

Habacuc, contemporain de Jérémie, paraît l'avoir précédé dans le ministère prophétique. Habacuc prédit que Juda sera châtié par les Chaldéens et il annonce ensuite la ruine de ces derniers.

Le caractère de cette prophétie est tellement idéal et universel qu'il faut l'interpréter symboliquement, prenant le nom de Babylone pour la généralité des ennemis de Dieu, et la délivrance du peuple de Dieu comme la figure du genre humain libéré par le Christ.

Ajoutons encore **Sophonie**. Comme Jérémie il a prophétisé sous Josias roi de Juda. Il prédit la destruction de différentes nations et cités; il réprimande les Juifs et les menace de la colère divine, et finalement il leur promet le salut par le Seigneur. Ces promesses ont sans aucun doute trait au Messie et à son règne, et terminent également plusieurs prophéties autres que celle-ci. Nous l'avons remarqué au sujet du prophète Michée.

La prophétie de Sophonie, comme les oracles des autres prophètes, nous présente admirablement l'action de la Providence dans le gouvernement du monde.

173. **Jérémie** a fait peu de prédictions messianiques. Il est mis pourtant au rang des grands prophètes à cause de l'importance, même matérielle, de ses écrits, et de la longueur de son ministère prophétique qu'il a exercé avec éclat pendant environ cinquante ans. C'est plutôt sa personne même et sa vie tout entière, avec ses labeurs et les afflictions qu'il a endurées de la part des siens, qui furent une prophétie vivante des souffrances et de la passion du Christ.

Le livre de Jérémie, tel que nous le lisons dans la Bible, peut se diviser en deux parties dont la première (I-XLV) contient les oracles relatifs aux Juifs. Ils renferment presque tous des reproches; quelques-uns offrent des consolations dont la principale est la prédiction de la fin de la captivité de Babylone après soixante-dix ans. (XXV, 11, 12; XXIX, 10; XXVII, 7).

La seconde partie (XLVI-LI) renferme les prophéties contre les peuples étrangers, parmi lesquelles se rencontre la prédiction et la description de la ruine de Babylone.

Le dernier chapitre LII est un supplément historique ayant peut-être un autre auteur que Jérémie.

Dans la première partie (III, 14 et ss.; XII, 14 et ss.; XVI, 14, 15) se trouvent des prophéties directement *messianiques*, dont on peut lire l'explication chez les interprètes de l'Ecriture.

Les versets 5 et 6 du chapitre XXIII sont aussi très-remarquables : *Je susciterai à David un germe juste ; et un roi régnera et il sera sage ; et il rendra le jugement et la justice sur la terre. En ces jours-là Juda sera sauvé ct Israël habitera en assurance ; et voici le nom dont ils l'appelleront, le Seigneur notre juste.* Aux versets 7 et 8 se trouve la répétition de ce qui est dit déjà au chapitre XVI, 14 et 15.

Au chapitre XXX, les versets 8 et suivants se rapportent encore au *Messie* qui s'y trouve désigné *sous le nom de David.* Le chapitre XXXI contient plusieurs oracles au sujet du Messie ; dans les versets 1 et ss. *l'Eglise universelle* est figurée par l'ensemble des tribus d'Israël. Au verset 15 le prophète rappelle Rachel déplorant la perte de ses enfants, ce qui au témoignage de *St Matthieu*, II, 18, figure *le massacre des innocents*. Au verset 22 Jérémie fait allusion à la prophétie de Michée, v. 1, 2 ; aux versets 31 et suivants il fait mention, ainsi que d'autres prophètes, de *l'alliance nouvelle* ou *messianique*.

Il faut lire soigneusement l'exégèse catholique sur tous ces points.

Le *pacte éternel* est prédit de nouveau au chapitre XXXII, 40. Le chapitre XXXIII est encore messianique. Notons surtout, aux versets 15 et 16, la répétition de ce qui se lit au chapitre XXIII, 5 et 6 : *Je ferai germer dans David un germe de justice ; il rendra le jugement et la justice sur la terre* etc. On peut y ajouter les versets 17 et 18, où sont annoncés au sens typique *le règne et le sacerdoce perpétuel du Christ*.

La seconde partie du livre de Jérémie (XLVI-LII)

ne contient que de rares prophéties messianiques, par exemple aux chapitres XLVIII, 47 et XLIX, 39.

Passons à **Baruch** ; ses prophéties sont jointes dans la Bible latine à celles de Jérémie dont il fut le scribe ou secrétaire.

Jérémie demeura en Judée auprès des siens après la prise de Jérusalem et la dernière déportation des Juifs. Lorsque Godolia procurateur de Nabuchodonosor mourut, le prophète fut contraint de suivre, avec son fidèle compagnon Baruch, les Juifs fugitifs en Egypte. Après la mort de Jérémie Baruch passa probablement de l'Egypte à Babel vers l'an 583 avant l'ère chrétienne.

Sa prophétie date de la captivité et il peut en conséquence être rangé parmi les prophètes de la captivité. Son livre renferme *quelques prédictions messianiques* comme au chapitre II, 34 et 35, où l'on rencontre la promesse ordinaire *du second testament éternel*.

Le chapitre III est remarquable. Baruch y fait l'éloge de la Sagesse qui est en Dieu, et il conclut au verset 38 par ces mots : *Après cela il a été vu sur la terre, et il a vécu avec les hommes*. Ce qui, d'après le texte grec (le texte hébreu est perdu) peut être traduit par : Sur la terre elle a été vue (la Sagesse, c'est-à-dire la sagesse éternelle ou le Verbe de Dieu), et parmi les hommes, homme, elle a vécu ou habité.

Les Pères sont unanimes à reconnaître à ces paroles le caractère messianique et ils y trouvent un argument des plus solides en faveur de la divinité de Jésus-Christ.

Au chapitre IV, 37, Jérusalem voyant revenir à elle ses fils de toutes parts représente au sens typique *l'Eglise du Christ.*

Le chapitre V développe cette idée. Le chapitre VI et dernier n'est autre que la lettre de Jérémie adressée par lui aux captifs de Babylone. Elle ne fait donc pas partie de la prophétie de Baruch.

174. Nous arrivons maintenant aux prophètes de la captivité **Ezéchiël** et **Daniël** qui complètent le nombre des quatre grands prophètes.

Daniël fut emmené fort jeune captif à Babylone, à la première déportation des Israélites la troisième année du règne de Joakim. Il y demeura pendant les soixante-dix années de la captivité dans le palais des rois de Chaldée,et après la délivrance des Juifs par Cyrus Daniël resta à la cour des rois de Perse.

Ezéchiël fut transporté par Nabuchodonosor à Babylone avec le roi Joachim dit Jéchonias, à la seconde déportation des Juifs. Il fut appelé par Dieu au ministère prophétique la cinquième année de sa captivité, et il s'en acquitta au milieu de ses frères captifs au moins jusqu'à la vingt-septième année de son exil (*Ezech.*, XXIX), c'est-à-dire la seizième année après le troisième et dernier bannissement des Juifs, sous le règne de Sédécias dernier roi de Juda, et après la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor.

Le ministère prophétique de Jérémie avait eu pour but de conserver fidèle à son Dieu et exempt d'idolâtrie le peuple juif, ou du moins ses restes dont allait naître le Sauveur. Ce prophète remplit cette mission parmi les Juifs, d'abord à

Jérusalem — avant comme après la ruine de cette ville — ensuite en Egypte parmi les fugitifs, et même parmi les captifs de Babylone par une lettre qu'il leur fit parvenir (1). Ezéchiël, habitant au milieu des captifs de Babylone, fut constitué de même par Dieu comme une sorte de surveillant et y remplit un ministère semblable à celui de Jérémie, prémunissant les restes du peuple élu contre l'idolâtrie durant ces mauvais jours si périlleux, et les disposant par la pénitence à la conversion et à leur délivrance.

Dieu fit en sorte que Daniël exercât également la charge prophétique au milieu des Gentils — avec lesquels les Israélites étaient en commerce habituel pendant la captivité — fortifiant les Israélites par l'exemple de son courage dans le palais même des rois idolâtres, et frayant les voies à l'apostolat messianique parmi les Gentils, avec lesquels le peuple juif devait continuer ses relations.

175. On peut diviser le livre d'Ezéchiël en trois parties distinctes. La première (I-XXIV), après une introduction (I-III) où le prophète rapporte son élection à la charge prophétique, contient des oracles contre le peuple Juif. La seconde (XXV-XXXII) a pour objet les jugements de Dieu contre les nations étrangères. La troisième annonce le salut au peuple de Juda.

On rencontre fréquemment dans Ezéchiël des

---

(1) Nous avons noté précédemment que cette lettre forme le chapitre VI et dernier de la prophétie de Baruch dans notre Bible latine.

visions apocalyptiques et des actions symboliques. De là provient en partie l'obscurité de son langage, sur lequel il faut consulter les commentaires des docteurs catholiques.

Le livre d'Ezéchiël renferme peu de prophéties messianiques directes et ajoute peu de lumières nouvelles à ce que les prophètes précédents avaient dit du Sauveur promis. Nous lui ferons donc peu d'emprunts.

Dans la vision initiale d'Ezéchiël, remarquons ce qu'il expose au sujet des quatre animaux (êtres animés ou vivants) qui ont été de tout temps regardés comme les symboles des quatre évangélistes par la tradition patristique.

Les passages des chapitres XVI, 60 et XVII, 22-24 sont messianiques. Dans la dernière partie du livre d'Ezéchiël les prophéties concernant le Messie deviennent plus fréquentes. Il faut surtout remarquer celle des versets 23 et ss. au chapitre XXXIV : *Et je susciterai sur elles un pasteur unique qui les paisse, mon serviteur David ;* paroles semblables à celles que nous avons déjà rencontrées chez Jérémie, XXXI ; Isaïe, IX ; Michée, V.

Et au chapitre XXXVI, outre les versets 24 et ss. qui n'ont eu leur accomplissement complet qu'à la venue du Messie, signalons le verset 25, interprété par plusieurs Pères comme devant s'entendre du sacrement du Baptême.

Au chapitre XXXVII, 21 et ss. se trouve à peu près la répétition de ce que nous lisons au chapitre XXXIV, 23 et ss.

Ce qui se dit aux chapitres XXXVIII et XXXIX

doit être interprété comme symbolisant la lutte de l'Église contre ses ennemis jusqu'aux temps de l'Antechrist.

Enfin les chapitres XL-XLVIII ne renferment qu'une longue image allégorique de l'Église du Christ.

176. Le livre de Daniël est en partie historique (surtout les chapitres I-VI bien qu'on y trouve quelques prédictions aux chapitres II, IV, V), et en partie prophétique (VII-XII). Un appendice historique (XIII et XIV) le termine. L'interprétation de la partie historique aussi bien que celle des prophéties de Daniël offre de grandes et multiples difficultés dont quelques-unes n'ont pas encore été éclaircies. Cela tient au peu de renseignements que nous possédons sur les sujets dont parle le prophète, à l'absence de chronologie certaine et bien déterminée et à d'autres raisons encore.

Le livre de Daniël renferme de remarquables prophéties messianiques que nous avons pour but de rechercher ici. Remarquons d'abord l'explication du songe du roi Nabuchodonosor donnée par Daniël (II, 27-45), et comparons-la avec la prophétie ou interprétation du songe de Daniël lui-même (VII) au sujet des quatre empires qui devaient se succéder dans le monde: l'empire Chaldéo-Babylonien, l'empire Médo-Perse, l'empire Grec et l'empire Romain auquel succcédera *le règne universel et spirituel du Messie.*

Dans le songe de Nabuchodonosor le règne du Messie est figuré par une pierre qui se détache d'elle-même de la montagne et qui, après avoir ren-

versé la statue figurant ces quatre empires, devient une grande montagne et couvre toute la terre.

Dans le songe de Daniël où les quatre empires sont symbolisés par des animaux, Dieu lui-même et le fils de l'homme, c'est-à-dire le Messie, renversent ces empires afin que le Messie règne éternellement sur l'univers entier. Ici le prophète passe également au second avénement du Christ et aux temps de l'Antechrist.

177. Vient ensuite la prophétie célèbre des soixante-dix semaines (ch. IX) *déterminant le moment de la venue et de la mort du Christ*, de la ruine de Jérusalem par Titus ou de la *fin de l'ancienne Alliance* (*St Matth.*, XXIV, 15; *St Luc*, XXI, 20).

Il est indubitable que cette prophétie est messianique; mais il est difficile de dire comment elle s'applique exactement au temps de l'avénement et de la mort du Christ. Il faut consulter sur cette question les explications des exégètes catholiques. Cependant une chose saute aux yeux. Si l'on considère les nombres des semaines d'années par rapport à l'avénement, à la passion et au règne du Messie, ces nombres peuvent s'y adapter, même d'après différents systèmes de calcul. Au contraire, si l'on ne regarde pas cette prophétie comme messianique, ces nombres ne paraissent plus avoir de raison d'être, comme différentes interprétations rationalistes en témoignent.

Le préjugé fondamental des Rationalistes étant que la prophétie ne peut exister, il en résulte qu'ils

mettent à la torture et le texte et leur esprit, le tout en pure perte.

Et comme leur critique se permet tout ce qui favorise leurs idées préconçues, ils nient simplement l'authenticité du livre de Daniël, voire même l'existence de ce prophète. Les prophéties contenues dans ce livre, disent-ils, aussi bien les prophéties messianiques que celles qui prédisent si clairement les événements du temps des Machabées, sont des prophéties faites après coup, c'est-à-dire qu'elles ont été rédigées après l'accomplissement des faits qu'elles relatent; et, toujours d'après eux, l'auteur du livre de Daniël a vécu au temps des Machabées, à une époque bien postérieure à l'exil. Il s'est servi de la forme prophétique afin de se donner du relief, et il a inséré adroitement cette prédiction dans l'histoire, inventée de toutes pièces, d'un personnage quelconque portant le nom de Daniël.

Ce sont plutôt les Rationalistes eux mêmes qui inventent bien d'autres fictions encore, au mépris des règles de l'histoire et de la logique. Et tout cela, ainsi que nous l'avons remarqué plusieurs fois, parce que cette prophétie leur paraît trop claire et trop manifeste. Lorsqu'il est question de prédictions plus obscures, il leur semble moins nécessaire d'en nier l'authenticité ou de se servir d'arguments dans le genre de ceux qu'ils emploient ici. Ils prennent alors la prophétie telle qu'elle est présentée et l'expliquent comme roulant sur quelque idéal vague du prophète.

178. Nous arrivons maintenant aux écrits des

prophètes qui ont vécu parmi les Juifs après leur retour de la captivité de Babylone. Ces restes du peuple de Dieu étaient complètement guéris de leur idolâtrie. Ils n'y retombèrent plus jusqu'à l'avénement du Messie. La mission des prophètes n'était donc plus de les en détourner; s'ils reprochent certains vices aux prêtres et au peuple dans le culte rendu à Dieu, c'est pour les convertir à un autre point de vue, et pour les ramener à la piété et à l'observation plus fidèle de la loi.

Le ministère des prophètes consistait principalement alors à relever le courage du peuple Juif et sa confiance en Dieu jusqu'à l'avénement du Messie Sauveur.

Aggée est le premier des prophètes post-exiliens dont les écrits se trouvent consignés dans la Bible parmi ceux des petits prophètes.

Sa prophétie renferme deux prédictions directement messianiques. L'une se trouve au chapitre II, 7-10, où le Messie attendu est annoncé *comme le désiré de toutes les nations* (1). A cause de lui la gloire du temple dont on a commencé la reconstruction sera plus grande que celle du premier temple de Salomon, non par sa richesse, mais parce que Dieu s'y manifestera en donnant la paix

(1) Voir l'interprétation de la prohétie d'Aggée dans HAEGHEBAERT, *Het oud Testament in 't Vlaamsch vertaald en uitgeleid* enz., zesde deel. Ce beau commentaire du chapitre II, 7-10 démontre d'une manière remarquable qu'il ne faut pas s'écarter si facilement de l'exégèse traditionelle, et que l'on peut fort bien soutenir avec S[t] Jérôme la traduction de ce texte selon la Vulgate : *le désiré de toutes les nations.*

par le Messie qui est lui-même la *paix* (cp. *Is.* IX, 6; *Mich.*, V, 5).

L'autre prophétie (II, 23 et 24) annonce le règne du Messie et promet qu'en ce jour-là, c'est-à-dire au temps messianique Dieu adoptera *Zorobabel fils de Salathiël*, de la famille de David, pour faire naître le Messie de sa postérité.

Voilà comment, à mesure que les temps approchent, Dieu détermine davantage par la voix de ses prophètes les ancêtres du Messie.

179. **Zacharie**, contemporain d'Aggée, a laissé une prophétie difficile à interpréter. Elle contient plusieurs prédictions messianiques disséminées dans son écrit.

La première partie du livre (I-VI) renferme une série de symboles et de visions. Au chapitre III, 8-10, le Messie est annoncé sous le nom de *Serviteur de Dieu*(de même que par plusieurs autres prophètes par exemple *Is.* LII, 13; LIII, 11 ; *Ezéchiël*, XXXIV, 23, 24) : « Je ferai venir mon serviteur *orient* » (ou levant) expression traduite ailleurs par le mot *germe*. Nous avons vu que les prophètes emploient souvent ces termes ou des mots équivalents pour désigner le Messie.

Au chapitre VI, 12, le prophète répète : « Voilà l'homme, *orient* est son nom », et il donne ordre que Jésus, fils de Josédec le grand-prêtre soit couronné d'une double couronne comme prédécesseur (quoique non ancêtre) et figure du *Christ Pontife* et *Roi* souverain.

Il faut lire le contexte de ces deux passages qui sont certainement messianiques, en y

joignant les commentaires des interprètes catholiques. Ceux-ci remarquent que Zacharie rapporte plusieurs témoignages d'autres prophètes et qu'il y fait souvent allusion. Il nous semble que les allusions, spécialement à Ezéchiël et à Daniël, sont même plus fréquentes que ne le signalent les interprètes.

Dans la seconde partie de sa prophétie (VII et VIII) Zacharie répond à une question pratique au sujet des jeûnes, et à la fin du chapitre VIII, 20-23 il prédit *la conversion des nations*. Cette prédiction s'est vérifiée partiellement avant la venue du Christ, et elle a eu son accomplissement complet après l'avénement du Messie.

180. La troisième partie du livre de Zacharie (ch. IX-XIV) présente des prophéties messianiques remarquables, quelques-unes très-spéciales et que nous n'avons pas encore rencontrées chez les prophètes antérieurs à Zacharie.

Ainsi, au chapitre IX, 9 et 10, le Messie est annoncé comme *Roi de Sion*, et le prophète décrit *son entrée triomphale à Jérusalem*, *assis sur un poulain petit d'une ânesse*. Choses qui se sont accomplies à la lettre ainsi que le racontent *St Matthieu*, XXI, 5 et *St Jean*, XII, 15 : « Exulte pleinement fille de Sion, jubile fille de Jérusalem. Voici que ton Roi viendra à toi, juste et sauveur ; lui-même pauvre (ce qui peut se traduire aussi par doux, humble) et monté sur une ânesse et sur un poulain, petit d'une ânesse...... et il publiera la paix aux nations, et sa puissance s'étendra depuis une mer jusqu'à l'autre et depuis les fleuves

jusqu'aux confins de la terre. » Le règne *spirituel, pacifique et universel* du Messie est annoncé ici comme chez les autres prophètes dont nous avons parlé.

Non moins claire et définie est la célèbre prophétie du chapitre XI, 12 et 13, dont *St Matt.*, XXVII, 9, note la réalisation, au sujet du salaire inique auquel les Juifs ont évalué le Christ : « Et ils pesèrent ma récompense, trente pièces d'argent. Et le Seigneur me dit : Jette-le au statuaire, ce prix magnifique, auquel j'ai été évalué par eux. Et je pris les trente pièces d'argent : et je les jetai dans la maison du Seigneur au statuaire. »

(Lire les interprètes au sujet de ce passage du prophète et de celui de l'évangéliste).

181, On trouve une prédiction remarquable au chapitre XII, 10 et ss. : « Et je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem l'esprit de grâce et de prières ; et ils regarderont vers moi, qu'ils ont percé (1) ; et ils pleureront amèrement celui qu'ils ont percé comme on pleure un fils unique » etc. Ces paroles annoncent *que le côté du Christ sera ouvert.* St Jean nous apprend le fait dans son Evangile, XIX, 34-37. Ce texte prédit en même temps *la pénitence* ou *conversion et le deuil universel causé par la mort du Seigneur.*

Ces mots : « Ils regarderont vers moi, » indiquent un regard plein de respect, de confiance et d'amour, résultant de l'effusion de l'esprit de grâce et de prières.

Observons que le prophète ne dit pas : ils

(1) Cp. *Apocal.*, I, 7.

jetteront les yeux *sur lui*, mais *sur moi* (c'est le Seigneur qui parle); ce qui dénote que le *Messie* est *Dieu*. La transition brusque, dans ce texte, de la première à la troisième personne : et ils *le* pleureront, n'est pas contraire au sens que nous lui donnons, car ces transitions sont fréquentes chez les prophètes.

Un autre effet de l'ouverture du côté du Christ c'est qu'*une fontaine sera ouverte* (comme une source qui jaillira du côté percé, d'où ont coulé en effet l'eau et le sang, le baptême et l'eucharistie) *à la maison de David et aux habitants de Jérusalem*. L'Eglise du Christ (née du côté du Sauveur) sera semblable à la source de toutes les effusions de la grâce (XIII, 1), d'où sortira le salut non seulement pour les Juifs mais aussi pour les Gentils, l'idolâtrie ayant été détruite, la pseudo-prophétie et l'esprit immonde ayant été enlevés de la terre (XIII, 2), de telle sorte que les parents eux-mêmes ne permettront pas à leur fils pseudo-prophète de vivre (XIII, 3), et que les faux prophètes, confondus et honteux de leurs visions mensongères, avoueront qu'ils ne sont pas prophètes (4-5).

182. Après cette énumération des effets de la passion du Seigneur, *le prophète continue à considérer cette même passion* afin d'en faire connaître les autres effets, et finalement de proclamer le triomphe du Messie. « Et on lui dira (au Messie) : Que sont ces plaies au milieu de tes mains? Et il dira : J'ai été percé de ces plaies dans la maison de ceux qui m'aimaient (1). O épée à

deux tranchants, réveille-toi; viens contre le pasteur, et contre l'homme qui se tient attaché à moi, dit le Seigneur des armées ; frappe le pasteur et les brebis seront dispersées » (XIII, 6, 7). Cette prophétie (v. 7) s'est réalisée, comme en témoignent *S[t] Matth.*, XXVI, 31, 56; *S[t] Marc*, XIV, 27, 50, comparés avec *S[t] Jean*, XVI, 32, alors que le Christ ayant été frappé les Apôtres ont été dispersés et avec eux tout le troupeau.

Le prophète considère de nouveau les événements qui vont suivre *la passion et la mort du Christ*. « Et je tournerai ma main vers les petits » (v. 7), c'est-à-dire les pauvres du troupeau qui sont la troisième partie qui est restée (v. 8). Isaïe et les autres prophètes les désignent sous le nom de reliques ou reste du peuple élu. C'est à ce reste que le Seigneur fera voir sa miséricorde après la terrible calamité (sous Tite et Vespasien) qui vengera la mort du Messie (XIII, 7-XIV, 2). Mais le Seigneur sortira contre ces nations (les Romains) dont il s'est servi pour châtier son peuple (XIV, 7 et ss.) ; et l'empire du Messie, c'est-à-dire *l'Eglise, triomphera sur toutes choses :* « Et le Seigneur sera roi sur toute la terre ; en ce jour-là il sera le Seigneur unique et son nom sera unique. »

Zacharie semble embrasser tout à la fois —

---

(1) Quelques interprètes, même catholiques — bien que tous admettent et doivent admettre que le v. 7 s'entend du Messie, — disent que le v. 6 qui le précède immédiatement parle des pseudo-prophètes. Ils rattachent ce v. 6 aux versets précédents où il est question des pseudo-prophètes, plutôt que de le rapporter au v. 7 qui a certainement trait au Messie.

comme nous l'avons constaté chez les autres prophètes — le jour du Dieu vengeur lors du premier avénement du Christ, et celui de son second avénement à la fin du monde. Le chapitre XIV, plus obscur que les autres, paraît renfermer plusieurs prédictions apocalyptiques dont *l'accomplissement est encore à venir à la consommation finale de toutes choses*.

183. Malachie, le dernier des petits prophètes, a certainement prophétisé après la reconstruction du temple par Zorobabel, avant la venue des Machabées, probablement au temps de Néhémie et vers le milieu du Ve siècle avant J. C.

Sa prophétie semble n'être qu'une réponse aux plaintes du peuple juif. Aussitôt après sa délivrance, celui-ci s'était attendu à toute espèce de prospérité et endurait au contraire quantité de maux. Le prophète ranime son courage, lui reproche ses vices, cause de ses malheurs, et lui promet le salut.

Plusieurs prophéties messianiques, dont quelques-unes sont remarquables, se trouvent mêlées au reste de la prophétie.

D'abord à l'occasion des remontrances qu'il adresse aux prêtres juifs, Malachie annonce l'abolition du sacerdoce lévitique et celle des sacrifices de l'ancienne loi. Il prédit qu'ils seront remplacés *par un sacrifice unique, non sanglant offert au Seigneur en tout lieu* (I,10, 11) c'est-à-dire le sacrifice de la Messe.

(Voir à ce sujet les interprètes).

En second lieu, et toujours à l'occasion des

plaintes du peuple, il annonce *le précurseur du Messie*, Jean-Baptiste. C'est lui en effet, au témoignage de *St Matth.*, XI, 10 (comparé avec *St Marc*, I, 2-4 et avec *St Luc*, VII, 27) dont il est écrit: « Voici que moi j'enverrai mon ange, et il préparera la voie devant ma face. » Paroles qui répètent et confirment la prophétie d'*Isaïe*, XL, 3.

Malachie annonce aussi *le Messie lui-même* qu'il appelle le *Dominateur* et *l'Ange de l'alliance*, III, 2 et ss. : « Et aussitôt viendra dans son temple le dominateur que vous cherchez et l'ange de l'alliance que vous désirez. » etc. Dans les versets suivants le prophète considère le Messie surtout en qualité de juge, comme s'il voulait repondre à la plainte formulée au chapitre II, 17: « Où est le Dieu du jugement? »

Il faut remarquer que dans ces textes *le Messie est indiqué ouvertement comme étant Dieu*. Il est appelé *Dominateur*, nom que les Ecritures n'attribuent qu'à Dieu seul, qui enverra *son* ange, devant *sa* face, qui viendra dans *son* temple.

Enfin, comme les autres prophètes, il annonce (au chapitre IV) *le jour du Seigneur*, c'est-à-dire *le jour du premier comme celui du second avénement du Christ*. Ils précéderont tous les deux son triomphe et celui des justes; celui qui suivra le premier avénement sera surtout spirituel; après la seconde venue du Christ aura lieu le triomphe dernier et complet. Le prophète prédit aussi la venue d'Elie: « Voici que moi je vous enverrai Elie le prophète, avant que vienne le jour grand et terrible du Seigneur » (IV, 5). On peut appliquer ces pa-

roles à saint Jean-Baptiste lors du premier avénement du Messie (*Matth.*, XI, 9-14; XVII, 10-13; *Marc.*, VI, 15; IX, 10-12; *Luc.*, I, 17; IX, 8; *Jean*, I, 19) ainsi qu'à Elie lui-même qui convertira les Juifs au Christ avant son second avénement.

184. Après Malachie la voix des prophètes se tait. Il faut cependant signaler encore ici quelques passages du livre de la *Sagesse*. Après que l'hellénisme se fut répandu partout, l'auteur du livre de la *Sagesse* écrivit probablement en Egypte qui était devenue une seconde patrie pour les Juifs, comme Alexandrie était pour eux une seconde Jérusalem. Cet auteur écrivit en grec, vers la fin du troisième siècle avant l'ère chrétienne. Son livre contient certaines choses (II, 10-20) lesquelles, bien que dites des justes et des impies en général, s'appliquent si parfaitement *au Christ et à sa mort ignominieuse*, que nous croyons que *le St Esprit en les inspirant a eu principalement en vue le Christ*.

Ceci paraît surtout dans la comparaison des paroles attribuées par le Sage aux impies avec la narration évangélique; par exemple en mettant en regard le chapitre II, 13 et 18 de la *Sagesse* et le chapitre XXVII, 40, 42 et 43 de *St Matthieu*. Si l'auteur a parlé en termes généraux, c'est que le Saint-Esprit voulait cacher au démon le mode de la rédemption.

La raison pour laquelle Dieu ne suscita plus de prophètes jusqu'à la venue de Jean-Baptiste — qui fut prophète et plus que prophète désignant du doigt le Christ, dernier et souverain prophète — c'est,

d'une part la disparition totale de l'idolâtrie depuis le retour de la captivité, grâce au ministère des prophètes et à d'autres moyens; le reste du peuple juif n'avait plus le même besoin du secours de ces hommes de Dieu. D'autre part les voies étaient suffisamment préparées pour la venue du Messie. Celui-ci avait été figuré et annoncé de telle sorte que tout véritable Israélite, humble, docile et de bonne foi pût l'attendre et le reconnaître à la lumière intérieure de la grâce et à celle des prophéties.

Ce silence des prophètes durant quatre siècles fut même très-opportun afin que l'attente du Messie ne parût pas causée par leurs excitations, ni son apparition accueillie comme suite d'une exaltation religieuse.

De plus Dieu accordait ce temps de répit afin de faciliter aux Juifs l'étude des prophéties messianiques. Pendant ce temps aussi, les prophètes leur faisant défaut pour corriger leur erreur, les Docteurs juifs — Dieu le permettant — se trompaient eux-mêmes à cause de leur préjugés. Ils comprenaient suffisamment les prophéties pour les interpréter au peuple et pour rendre témoignage à la vérité, mais ils demeuraient dans l'ignorance du mode suivant lequel la rédemption devait s'opérer, et ils étaient cause que le peuple prendrait leurs idées fausses sur la personne du Messie. Tout ceci arrivant afin qu'aucun obstacle ne s'opposât à la passion et à la mort du Christ.

185. Après cette étude des prophéties messianiques que nous avons exposées selon l'ordre

chronologique, il devient facile à chacun (voir le n° 155) de les classer dans un ordre différent selon leur relation avec la personne du Christ, avec les circonstances de son avénement, de sa passion et de son royaume, afin d'en saisir la réalisation d'un seul regard.

Il serait aisé de faire ici ces rapprochements, mais cette synthèse est mieux placée au temps de l'accomplissement des prophéties par le Christ. L'Ancien Testament tout entier n'ayant été qu'une préparation au Nouveau, et cette préparation ayant commencé à l'origine des temps — par les figures annonçant le Christ et son empire, par la direction générale des événements, par celle des destinées du peuple juif et de toutes les nations vers l'avénement du Messie — il est préférable de grouper, non seulement les oracles renfermés dans les livres prophétiques, mais toutes les figures et prédictions concernant le Christ. On pourrait ensuite comparer ce portrait anticipé du Messie avec le Christ lui-même tel qu'il est apparu et que le Nouveau Testament le dépeint, sans oublier de noter la préparation providentielle des événements.

L'Ancien Testament se trouverait ainsi résumé comme conclusion générale de ce que nous avons dit; et comparant cette synthèse avec l'œuvre de la rédemption opérée par le Christ, la troisième et dernière partie de nos Méditations se trouverait heureusement achevée.

L'article suivant termine ce que nous avons à dire sur les temps qui précèdent la venue du Christ.

ARTICLE III

De la Providence générale de Dieu dans la direction des destinées de son peuple et de toutes les nations depuis le schisme des dix tribus jusqu'à l'avénement du Messie

186. Pour conserver le culte du vrai Dieu et l'attente du Messie parmi les hommes, la Providence s'est servie d'une élimination et d'une sélection non interrompues. Elle a agi de même pour préparer, au milieu d'un monde où l'empire du démon était arrivé à son apogée, la venue du Messie humble et souffrant qui devait racheter le monde par sa mort.

Cette action providentelle se manifeste partout, nous l'avons dit. Dès les origines des temps on la remarque chez les fils d'Adam, où Caïn est rejeté avec ses descendants, et Seth élu avec sa postérité.

A l'époque du déluge Noé seul parmi les Séthites est sauvé avec sa famille, et parmi les fils de Noé Dieu choisit les seuls Sémites. Plus tard il appelle Abraham d'entre ces derniers, à titre de père du peuple élu. Ses héritiers seront Isaac et ensuite Jacob.

Les douze fils de Jacob deviennent les patriarches ou chefs des douze tribus d'Israël que Dieu fait croître et multiplier en Egypte, employant toutes les précautions nécessaires pour qu'elles demeurent fidèles à leur mission et conservent leur caractère propre. Juda est désigné comme l'héritier principal des promesses divines.

Au moment où le peuple élu peut suffire à ses propres destinées, Dieu fait sortir les Israélites de

l'Egypte. Et après que toute la génération adulte — qui avait pu garder, avec des réminiscences trop accentuées, des regrets de l'Egypte et de ses mœurs, et qui aurait pu être par conséquent indocile et incapable de remplir sa mission spéciale — après que cette génération eût disparu au bout de quarante ans de séjour dans le désert, Dieu introduisit le peuple juif dans la terre promise, l'endroit le plus propice à sa mission providentielle. A la suite de nombreuses vicissitudes où il manifesta clairement et à diverses reprises sa providence spéciale envers son peuple, Dieu éleva les Hébreux à l'apogée de leur prospérité, sous les règnes de David et de Salomon. Ces rois ainsi que leur royauté et la manière dont ils y parvinrent figurent le Messie, sa passion et son royaume spirituel. Et David, le Roi-prophète, prédit dans une double série de prophéties la passion du Christ et son règne spirituel et glorieux.

187. Depuis cette époque toute l'action de la Providence tend à préparer de plus près, non seulement l'avénement mais la passion du Christ, passion par laquelle il devait parfaire l'œuvre glorieuse de la rédemption et affermir son empire à jamais.

En ce qui est des prophéties messianiques, nous avons constaté qu'elles deviennent — à mesure que la venue du Christ approche — de plus en plus précises au sujet de sa personne, des circonstances de son avénement, de sa passion et aussi de son règne.

Il nous reste à voir comment, à partir du péché

de Salomon, Dieu a disposé la direction générale des événements en vue de l'avénement du Christ et de sa passion.

Après le règne glorieux de Salomon et comme châtiment de son péché, Dieu permit le schisme des dix tribus ; le royaume d'Israël avec ces dix tribus se sépara du royaume de Juda, auquel les tribus de Juda et de Benjamin et celle de Levi demeurèrent seules fidèles.

Ici encore le choix de Dieu se manifeste. Il conserve particulièrement Juda, tandis qu'Israël est peu à peu délaissé. Il était opportun de faire oublier au peuple juif et surtout à la famille de David les splendeurs du règne de Salomon puisque, selon les conseils divins, la naissance du Messie devait être pauvre et obscure. Cependant Dieu n'abandonna pas Israël au même degré que les nations étrangères mais il lui envoya des prophètes ; et dans sa providence paternelle, il le punit à diverses reprises à cause de ses infidélités, ou bien il le traita avec douceur lorsqu'Israël témoignait son repentir. Là se trouve la trame entière de l'histoire des rois de Juda et d'Israël.

Dieu maintint le royaume d'Israël durant deux siècles et demi, de peur que celui de Juda, à cause de son territoire peu étendu, de son petit nombre et de sa puissance insignifiante ne pût servir de signe aux nations étrangères ou ne fût même absorbé par les peuples voisins. Le royaume d'Israël servit donc de rempart entre Juda et les Gentils au nord de la Palestine.

Mais Israël restant obstiné dans le péché, Dieu

permit enfin qu'après la destruction de Samarie il fût réduit en servitude et dispersé parmi les autres nations. Il se fusionna promptement avec elles et devint en quelque sorte entièrement abandonné de Dieu.

Cependant il ne faut pas croire que tous les Juifs dispersés aient oublié leur Dieu et les mœurs de leurs pères. Plusieurs d'entre eux avaient entendu prédire leur captivité et leur dispersion comme châtiment de leurs infidélités. Ils n'ignoraient pas l'avénement messianique attendu ; et parmi eux il pouvait s'en trouver de sincèrement pénitents et qui croyaient à l'accomplissement des promesses de Dieu.

C'est ainsi que la Providence divine atteignit son double but de communiquer, au moyen des Juifs dispersés, la notion du vrai Dieu et les promesses messianiques aux Gentils parmi lesquels les Israélites vivaient, et de procurer que plusieurs de ces derniers revinssent de la dispersion et se réunissent avec les restes de Juda au retour de la captivité de Babylone.

188. Dieu semble avoir en vue désormais d'extirper les derniers vestiges d'idolâtrie chez les restes du peuple élu. La nation juive, tendant sans cesse à décroître, sera bientôt semblable à un tronc dont les branches ont été coupées, mais d'où sortira cependant le Messie Sauveur. Chez les autres peuples l'accroissement de l'empire du démon s'accentue de plus en plus.

Dieu permit donc que Juda fût à son tour emmené en captivité, tant en punition de ses préva-

rications incessantes que pour l'amener à une conversion durable. Ce qui arriva lorsque Dieu l'eut arraché à la terre de son infidélité et purifié définitivement de l'idolâtrie durant son exil.

A cet effet Dieu se servit surtout du ministère des prophètes. Les Juifs étaient témoins de leur éminente sainteté et entendaient leurs avertissements incessants — lesquels durant la captivité détournaient efficacement les Juifs du culte des idoles — ils voyaient que les prédictions des prophètes s'accomplissaient et que leurs menaces, tant de fois répétées, n'étaient pas vaines. Remplis de confiance dans les promesses messianiques, les Juifs comprirent que Dieu seul était vraiment leur protecteur, qu'ils devaient le reconnaître comme le seul Seigneur et n'attendre leur salut que de lui. Revenus à Dieu d'une manière définitive, ils lui demeurèrent fidèles. La captivité contribua encore à rendre, au retour de Babylone, la cohésion plus forte entre les restes de Juda et ceux d'Israël. Ils comprirent enfin que l'importance de la loi morale surpassait de beaucoup celle de la loi rituelle qu'il leur avait été impossible d'observer pendant leur captivité, éloignés qu'ils étaient de leur cité sainte et de leur temple.

Un autre résultat de l'exil fut que quantité de Juifs dispersés dans des régions diverses parmi les Gentils, y portèrent aux idolâtres la notion du vrai Dieu et l'attente du Messie.

189. Tout attrait pour le culte des idoles ayant été extirpé de la nation juive, lorsque les rois

de Syrie voulurent l'y implanter de nouveau ils firent peu de prosélytes mais beaucoup de martyrs. De plus, Zorobabel, le chef qui ramena les Juifs de l'exil, était de la race de David . Tous voyaient clairement que la postérité de ce saint roi était revenue en Judée. Mais après Zorobabel aucun de ses descendants ne gouverne en Israël, la famille de David se disperse et tombe dans la pauvreté et dans l'oubli.

Quant aux Juifs qui ne retournèrent pas en Palestine mais demeurèrent à l'étranger, ils s'y multiplièrent tellement que déjà sous le quatrième successeur de Cyrus — lorsqu'ils obtinrent la permission de lutter contre leurs ennemis au temps de l'impie Aman — nous lisons qu'ils en firent périr huit cents dans la seule ville de Suse, et soixante quinze mille dans les provinces de l'empire d'Assyrie.

Sous le nom de « Juifs de la dispersion ou de la diaspore » ils devinrent encore plus nombreux en Asie, et plus tard dans l'empire grec et dans l'empire romain, que dans la Palestine même, conservant partout leur caractère propre avec le culte du vrai Dieu et avec l'attente du Messie.

En lisant l'histoire ancienne, c'est merveille de voir ce peuple si petit lorsqu'on le compare aux nations puissantes auprès desquelles il a vécu, demeuré le même malgré des perturbations incessantes, jamais détruit ni absorbé comme l'ont été tant de nations autrement importantes. Et cela malgré sa captivité, malgré sa dispersion à tous les vents du ciel. De plus, à son retour de la captivité,

passant successivement sous des dominations diverses, il conserve invariablement son caractère propre, les mœurs de ses pères, le culte du seul et vrai Dieu et l'attente du salut à venir par le Messie.

Ces faits ne s'expliquent que par une providence divine spéciale. Il n'est pas surprenant que les Rationalistes et autres incrédules les ensevelissent dans un silence profond.

Et pourtant ces événements sont publics et évidents, remplissant toute l'histoire du passé et même du présent, quoique dans un autre sens, comme pour témoigner de la vengeance de Dieu sur son peuple et en même temps de sa miséricorde promise pour la fin des siècles sur ce même peuple.

On comprend ce silence des incrédules, car ils ne peuvent donner aucune raison de ces choses sans être contraints de reconnaître avec nous la providence de Dieu et la vérité de l'histoire juive comme celle de l'histoire chrétienne.

190. Quant à l'action de la Providence sur les Gentils, d'une part Dieu les a en quelque sorte laissés à leur propre conseil. Dans les différents empires qui se succédaient, la puissance et la culture des lettres, des arts et des sciences arrivaient à leur apogée, comme chez les Romains par exemple ; mais en même temps croissaient la corruption morale et tous les genres de misères, les idées religieuses s'obscurcissaient et se couvraient de ténèbres épaisses, le règne du

démon augmentant en proportion de la prospérité matérielle. C'est lorsque ce règne était arrivé à son point culminant qu'il fut renversé par le Christ, afin que le triomphe de celui-ci en devînt plus éclatant et qu'il fût aux yeux de tous le résultat de sa puissance divine.

D'autre part le Seigneur n'abandonna pas les Gentils de telle sorte que la perte de tant d'hommes pût être attribuée à l'absence complète de secours et de miséricorde du côté de Dieu, mais à la seule malice des hommes. Car nous avons vu que le peuple hébreu avait été élévé comme un signe devant les nations, et en particulier aux yeux de la puissante nation égyptienne; à partir du neuvième siècle avant J. C., Israël, et depuis le siècle suivant Juda, eurent des relations avec l'empire assyro-babylonien. Plus tard, pendant la captivité et aux temps qui l'ont suivie, les rapports des Juifs furent continuels avec les Mèdes et avec les Perses, avec les Grecs et avec les Romains, de sorte que le culte du seul et vrai Dieu en vigueur parmi les Juifs et leur attente du Messie étaient certainement connus de ces nations païennes.

Dieu ne permit pas, tout en laissant l'empire du démon parvenir à son apogée, que chaque païen individuellement manquât de la grâce et de la lumière nécessaires pour reconnaître le vrai Dieu, le servir et se sauver.

Ainsi, dans la Bible nous trouvons énumérés, en dehors du peuple juif, des adorateurs du vrai Dieu: Melchisédech roi de Salem et prêtre du

Très-Haut, contemporain d'Abraham; Jéthro, de la race de Madian, beau-père de Moïse et prêtre du vrai Dieu; le saint homme Job, et ses amis qui étaient serviteurs de Dieu. Beaucoup de philosophes anciens et en particulier les philosophes grecs, vivant en plein paganisme, sont arrivés à une élévation et à une pureté de doctrine admirables en matière religieuse et morale, de sorte que S[t] Paul reproche aux Gentils qu'ayant connu Dieu ils ne l'ont pas glorifié.

Et il n'est nullement impossible que les vérités des Livres saints et des traditions révélées soient arrivées jusqu'à ces philosophes et à des savants de différentes nations.

191. Synthétisons maintenant cet article troisième.

En premier lieu, la Providence divine concourt d'une manière prochaine à *l'avénement du Messie* 1°) en extirpant du cœur des Juifs toute inclination à l'idolâtrie ; 2°) en permettant que l'empire du démon se développât en même temps jusqu'à son apogée. Elle a obtenu le premier de ces effets en châtiant le peuple juif alors qu'il s'éloignait de Dieu, commençant par le schisme des dix tribus et finissant par la captivité de Babylone, se servant ainsi d'une élimination continuelle. Ou bien récompensant le peuple lorsqu'il revenait repentant à son Dieu; illuminant les Hébreux extérieurement par la voix des prophètes, intérieurement par la lumière de la grâce; élisant parmi les Juifs qui revenaient de la captivité ceux dont sa grâce avait touché le cœur; écartant les femmes

étrangères de crainte qu'elles ne fussent pour son peuple une occasion de retour au culte des faux dieux ; suscitant les Machabées qui ont lutté pour Dieu et pour leur patrie jusqu'à la victoire et à la conquête de leur liberté.

Dieu a procuré le second effet en établissant l'empire de Rome sur la terre presque entière, sans pourtant lui enlever les ténèbres du paganisme ni l'orgueil, racine de tout péché ; orgueil provenant de sa puissance, de ses richesses et de sa culture perfectionnée des lettres et des arts.

La disparition de l'idolâtrie chez les Juifs et le règne presque universel du démon chez les nations, qui avaient fini par subjuguer le peuple élu, constituaient précisément la plénitude des temps attendue pour la venue du Messie. Il n'est donc pas superflu de noter comment Dieu y avait disposé le monde entier tant au point de vue matériel que moral.

Au premier de ces points de vue, tout était préparé par l'unité de gouvernement dans l'empire romain et par la facilité des communications établies entre les nations de l'univers entier. En sorte que les Apôtres trouvèrent les voies ouvertes à la prédication de l'Evangile et que la vérité chrétienne se répandit très-rapidement.

Sous le second aspect, tout convergeait vers l'exécution du plan divin et du salut, non seulement chez les Juifs qui attendaient le Messie, mais dans tout le genre humain plongé dans les vices du paganisme et opprimé par tant de maux que tous aspiraient vers un libérateur et vers des temps meilleurs.

192. *En second lieu*, la direction de la Providence concourt d'une manière éloignée à *la passion du Christ* en le faisant naître, au temps annoncé, pauvre et humilié, contre l'attente des Juifs et du démon lui-même.

Dieu a fait en sorte que le Messie apparût pauvre et humble, en écartant de la descendance de David, après le retour de Zorobabel, toute prospérité et tout éclat mondain. Et il l'a fait apparaître ainsi contre l'attente universelle, en faisant prédire clairement et en confirmant de toute manière cette prédiction que, dans un temps déterminé, le Rédempteur naîtrait de la race de David et qu'il dominerait toutes les nations. En même temps Dieu cachait, jusqu'après la venue du Sauveur, que le règne futur de celui-ci ne serait pas de ce monde, et que toutes les prophéties au sujet de la passion, de la mort et de la résurrection de N.-S. devaient être interprétées de ce même Christ Dominateur dont l'empire serait fondé précisément sur les mérites de sa passion.

193. Nous voici donc arrivés à la plénitude des temps, au point culminant de l'histoire du genre humain et à l'autre versant pour ainsi dire de cette histoire.

Cette dernière période de l'histoire universelle commence à l'avénement du Messie, le Rédempteur promis, lequel nous reconnaissons dans la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Verbe incarné, vrai Dieu et vrai homme.

Nous lisons dans les Evangiles le récit authentique de sa naissance, de sa vie cachée et publique,

de sa prédication et de ses miracles. de la fondation de l'Eglise, son royaume spirituel et universel qui doit se perpétuer jusqu'à la fin des siècles, de sa passion et de sa mort, de sa résurrection glorieuse et de son ascension au ciel.

Les Actes des Apôtres et leurs Epitres nous montrent les débuts de l'Eglise, sa vie et son action, sa première propagation et la merveilleuse providence de Dieu sur elle.

Pour la suite de son histoire qui se confond avec l'action même de la Providence divine à l'égard du genre humain, les monuments et documents historiques, à l'encontre de ce que nous avons constaté pour l'ancien Testament, sont si nombreux qu'il faudrait écrire des volumes pour effleurer à peine cette histoire et démontrer comment Dieu veille sur l'Eglise, la dirige et la gouverne dans l'accomplissement de la mission de salut qu'elle a reçue de son divin fondateur. Nous nous contenterons de citer sur ce sujet quelques belles pages de Bossuet (1) qui serviront de conclusion à la troisième et dernière partie de nos Méditations theologiques.

«Par le rapport des deux Testaments,on prouve que l'un et l'autre est divin. Ils ont tous deux le même dessein et la même suite : l'un prépare la voie à la perfection que l'autre montre à découvert ; l'un pose le fondement, et l'autre achève l'édifice ; en un mot, l'un prédit ce que l'autre fait voir accompli.

---

(1) *Discours sur l'histoire universelle*, seconde partie, *La suite de la religion*, chap. XXVIII (fin) et suivants.

Ainsi tous les temps sont unis ensemble, et un dessein éternel de la divine Providence nous est révélé. La tradition du peuple juif et celle du peuple chrétien ne font ensemble qu'une même suite de religion, et les Ecritures des deux Testaments ne font aussi qu'un même corps et un même livre.

Ces choses seront évidentes à qui voudra les considérer avec attention.....

Mais après qu'en remontant des deux côtés, je veux dire du côté des Juifs et de celui des chrétiens, on a trouvé une origine si certainement miraculeuse et divine, il restait encore, pour achever l'ouvrage, de faire voir la liaison de deux institutions si manifestement venues de Dieu. Car il faut qu'il y ait un rapport entre ses œuvres, que tout soit d'un même dessein, et que la loi chrétienne, qui se trouve la dernière, se trouve attachée à l'autre. C'est aussi ce qui ne peut être nié. On ne doute pas que les Juifs n'aient attendu et n'attendent encore un Christ; et les prédictlons dont ils sont les porteurs ne permettent pas de douter que ce Christ promis aux Juifs ne soit celui que nous croyons.....

Et à cause que la discussion des prédictions particulières, quoiqu'en soi pleine de lumière, dépend de beaucoup de faits que tout le monde ne peut pas suivre également, Dieu en a choisi quelques-uns qu'il a rendus sensibles aux plus ignorants. Ces faits illustres, ces faits éclatants dont tout l'univers est témoin, sont les faits que j'ai tâché jusques ici de vous faire suivre; c'est-à-dire la désolation du peuple juif et la conversion des Gen-

tils arrivées ensemble, et toutes deux précisément dans le même temps que l'Evangile a été prêché, et que Jésus-Christ a paru.

Ces trois choses, unies dans l'ordre des temps, l'étaient encore beaucoup davantage dans l'ordre des conseils de Dieu. Vous les avez vues marcher ensemble dans les anciennes prophéties; mais Jésus-Christ, fidèle interprète des prophéties et des volontés de son Père, nous a encore mieux expliqué cette liaison dans son Evangile. Il le fait dans la parabole de la vigne, si familière aux prophètes. Le père de famille avait planté cette vigne, c'est-à-dire la religion véritable fondée sur son alliance, et l'avait donnée à cultiver à des ouvriers, c'est-à-dire aux Juifs. Pour en recueillir les fruits, il envoie à diverses fois ses serviteurs, qui sont les prophètes. Ces ouvriers infidèles les font mourir. Sa bonté le porte à leur envoyer son propre fils. Ils le traitent encore plus mal que les serviteurs. A la fin, il leur ôte sa vigne, et la donne à d'autres ouvriers : il leur ôte la grâce de son alliance pour la donner aux Gentils.

Ces trois choses devaient donc concourir ensemble, l'envoi du Fils de Dieu, la réprobation des Juifs, et la vocation des Gentils. Il ne faut plus de commentaire à la parabole que l'événement a interprétée.

Vous avez vu que les Juifs avouent que le royaume de Juda et l'état de leur république a commencé à tomber dans les temps d'Hérode, et lorsque Jésus-Christ est venu au monde. Mais si les altérations qu'ils faisaient à la loi de Dieu leur

ont attiré une diminution si visible de leur puissance, leur dernière désolation, qui dure encore, devait être la punition d'un plus grande crime.

Ce crime est visiblement leur méconnaissance envers leur Messie, qui venait les instruire et les affranchir. C'est aussi depuis ce temps qu'un joug de fer est sur leur tête ; et ils en seraient accablés, si Dieu ne les réservait à servir un jour ce Messie qu'ils ont crucifié.

Voilà donc déjà un fait avéré et public ; c'est la ruine totale de l'état du peuple juif dans le temps de Jésus-Christ. La conversion des Gentils, qui devait arriver dans le même temps, n'est pas moins avérée. En même temps que l'ancien culte est détruit dans Jérusalem avec le temple, l'idolâtrie est attaquée de tous côtés ; et les peuples, qui depuis tant de milliers d'années avaient oublié leur Créateur, se réveillent d'un si long assoupissement.

Et afin que tout convienne, les promesses spirituelles sont développées par la prédication de l'Evangile, dans le temps que le peuple juif, qui n'en avait reçu que de temporelles, réprouvé manifestement pour son incrédulité, et captif par toute la terre, n'a plus de grandeur humaine à espérer. Alors le ciel est promis à ceux qui souffrent persécution pour la justice ; les secrets de la vie future sont prêchés, et la vraie béatitude est montrée loin de ce séjour où règne la mort, où abondent le péché et tous les maux.

Si on ne découvre pas ici un dessein toujours soutenu et toujours suivi ; si on n'y voit pas un même ordre des conseils de Dieu, qui prépare dès

l'origine du monde ce qu'il achève à la fin des temps, et qui, sous divers états, mais avec une succession toujours constante, perpétue aux yeux de tout l'univers la sainte société où il veut être servi ; on mérite de ne rien voir, et d'être livré à son propre endurcissement, comme au plus juste et au plus rigoureux de tous les supplices.

Et afin que cette suite du peuple de Dieu fût claire aux moins clairvoyants, Dieu la rend sensible et palpable par des faits que personne ne peut ignorer, s'il ne ferme volontairement les yeux à la vérité. Le Messie est attendu par les Hébreux ; il vient, et il appelle les Gentils, comme il avait été prédit. Le peuple qui le reconnaît comme venu est incorporé au peuple qui l'attendait, sans qu'il y ait entre deux un seul moment d'interruption : ce peuple est répandu par toute la terre : les Gentils ne cessent d'y agréger, et cette Eglise que Jésus-Christ a établie sur la pierre, malgré les efforts de l'enfer, n'a jamais été renversée.

Quelle consolation aux enfants de Dieu ! mais quelle conviction de la vérité, quand ils voient que d'Innocent XI, (lisons : Pie X) qui remplit aujourd'hui si dignement le premier siège de l'Eglise, on remonte sans interruption jusqu'à saint Pierre, établi par Jésus-Christ prince des apôtres : d'où en reprenant les pontifes qui ont servi sous la loi, on va jusqu'à Aaron et jusqu'à Moïse ; de là jusqu'aux patriarches, et jusqu'à l'origine du monde ! Quelle suite, quelle tradition, quel enchaînement merveilleux ! Si notre esprit naturellement incertain, et devenu par ses incertitudes le jouet de ses propres

raisonnements, a besoin, dans les questions où il y va du salut, d'être fixé et déterminé par quelque autorité certaine ; quelle plus grande autorité que celle de l'Eglise catholique, qui réunit en elle-même toute l'autorité des siècles passés, et les anciennes traditions du genre humain jusqu'à sa première origine?

Ainsi la société que Jésus-Christ, attendu durant tous les siècles passés, a enfin fondée sur la pierre, et où saint Pierre et ses successeurs doivent présider par ses ordres, se justifie elle-même par sa propre suite, et porte dans son éternelle durée le caractère de la main de Dieu.

C'est aussi cette succession que nulle hérésie, nulle secte, nulle autre société que la seule Eglise de Dieu, n'a pu se donner. Les fausses religions ont pu imiter l'Eglise en beaucoup de choses, et surtout elles l'imitent en disant, comme elle, que c'est Dieu qui les a fondées : mais ce discours en leur bouche n'est qu'un discours en l'air. Car si Dieu a créé le genre humain ; si, le créant à son image, il n'a jamais dédaigné de lui enseigner le moyen de le servir et de lui plaire, toute secte qui ne montre pas sa succession depuis l'origine du monde n'est pas de Dieu.

Ici tombent aux pieds de l'Eglise toutes les sociétés et toutes les sectes que les hommes ont établies au dedans et au dehors du christianisme. Par exemple, le faux prophète des Arabes a bien pu se dire envoyé de Dieu, et après avoir trompé des peuples souverainement ignorants, il a pu profiter des divisions de son voisinage, pour y étendre

par les armes une religion toute sensuelle : mais il n'a ni osé supposer qu'il ait été attendu, ni enfin il n'a pu donner, ou à sa personne, ou à sa religion, aucune liaison réelle ni apparente avec les siècles passés. L'expédient qu'il a trouvé pour s'en exempter est nouveau. De peur qu'on ne voulût rechercher dans les Ecritures des chrétiens des témoignages de sa mission, semblables à ceux que Jésus-Christ trouvait dans les Ecritures des Juifs, il a dit que les chrétiens et les Juifs avaient falsifié tous leurs livres. Ses sectateurs ignorants l'en ont cru sur sa parole, six cents ans après Jésus-Christ ; et il s'est annoncé lui-même, non-seulement sans aucun témoignage précédent, mais encore sans que ni lui ni les siens aient osé ou supposer ou promettre aucun miracle sensible qui ait pu autoriser sa mission. De même les hérésiarques, qui ont fondé des sectes nouvelles parmi les chrétiens, ont bien pu rendre la foi plus facile, et en même temps moins soumise, en niant les mystères qui passent les sens. Ils ont bien pu éblouir les hommes par leur éloquence et par une apparence de piété, les remuer par leurs passions, les engager par leurs intérêts, les attirer par la nouveauté et par le libertinage, soit par celui de l'esprit, soit même par celui des sens ; en un mot, ils ont pu facilement, ou se tromper, ou tromper les autres, car il n'y a rien de plus humain ; mais outre qu'ils n'ont pas pu même se vanter d'avoir fait aucun miracle en public, ni réduire leur religion à des faits positifs dont leurs sectateurs fussent témoins, il y a toujours un fait malheureux pour eux, que jamais ils n'ont pu

couvrir ; c'est celui de leur nouveauté. Il paraîtra toujours aux yeux de tout l'univers, qu'eux et la secte qu'ils ont établie se sera détachée de ce grand corps et de cette Eglise ancienne que Jésus-Christ a fondée, où saint Pierre et ses successeurs tenaient la première place, dans laquelle toutes les sectes les ont trouvés établis. Le moment de la séparation sera toujours si constant, que les hérétiques eux-mêmes ne le pourront désavouer, et qu'ils n'oseront pas seulement tenter de se faire venir de la source par une suite qu'on n'ait jamais vue s'interrompre. C'est le faible inévitable de toutes les sectes que les hommes ont établies. Nul ne peut changer les siècles passés, ni se donner des prédécesseurs, ou faire qu'il les ait trouvés en possession. La seule Eglise catholique remplit tous les siècles précédents par une suite qui ne lui peut être contestée. La loi vient au-devant de l'Evangile ; la succession de Moïse et des patriarches ne fait qu'une même suite avec celle du Jésus-Christ : être attendu, venir, être reconnu par une postérité qui dure autant que le monde, c'est le caractère du Messie en qui nous croyons. « Jésus-Christ est aujourd'hui, il était hier, et il est aux siècles des siècles. » (*Hébr.*, XIII, 8).

Ainsi, outre l'avantage qu'a l'Eglise de Jésus-Christ d'être seule fondée sur des faits miraculeux et divins qu'on a écrits hautement, et sans crainte d'être démenti, dans le temps qu'ils sont arrivés ; voici, en faveur de ceux qui n'ont pas vécu dans ces temps, un miracle toujours subsistant, qui confirme la vérité de tous les autres : c'est la suite de la religion toujours victorieuse des erreurs qui ont

tâché de la détruire. Vous y pouvez joindre encore une autre suite, et c'est la suite visible d'un continuel châtiment sur les Juifs qui n'ont pas reçu le Christ promis à leurs pères.

Ils l'attendent néanmoins encore, et leur attente toujours frustrée fait une partie de leur supplice. Ils l'attendent, et font voir en l'attendant qu'il a toujours été attendu. Condamnés par leurs propres livres, ils assurent la vérité de la religion; ils en portent, pour ainsi dire, toute la suite écrite sur leur front: d'un seul regard on voit ce qu'ils ont été, pourquoi ils sont comme on les voit, et à quoi ils sont réservés.

Ainsi quatre ou cinq faits authentiques, et plus clairs que la lumière du soleil, font voir notre religion aussi ancienne que le monde. Ils montrent, par conséquent, qu'elle n'a point d'autre auteur que celui qui a fondé l'univers, qui, tenant tout en sa main, a pu seul et commencer et conduire un dessein où tous les siècles sont compris.

Il ne faut donc plus s'étonner, comme on fait ordinairement, de ce que Dieu nous propose à croire tant de choses si dignes de lui, et tout ensemble si impénétrables à l'esprit humain; mais plutôt il faut s'étonner de ce qu'ayant établi la foi sur une autorité si ferme et si manifeste, il reste encore dans le monde des aveugles et des incrédules.

Nos passions désordonnées, notre attachement à nos sens, et notre orgueil indomptable, en sont la cause. Nous aimons mieux tout risquer, que de nous contraindre : nous aimons mieux croupir dans notre ignorance, que de l'avouer: nous aimons

mieux satisfaire une vaine curiosité,et nourrir dans notre esprit indocile la liberté de penser tout ce qu'il nous plaît, que de ployer sous le joug de l'autorité divine.

De là vient qu'il y a tant d'incrédules; et Dieu le permet ainsi pour l'instruction de ses enfants. Sans les aveugles, sans les sauvages, sans les infidèles qui restent, et dans le sein même du christianisme, nous ne connaîtrions pas assez la corruption profonde de notre nature, ni l'abîme d'où Jésus-Christ nous a tirés. Si sa sainte vérité n'était contredite, nous ne verrions pas la merveille qui l'a fait durer parmi tant de contradictions, et nous oublierions à la fin que nous sommes sauvés par la grâce. Maintenant l'incrédulité des uns humilie les autres; et les rebelles qui s'opposent aux desseins de Dieu font éclater la puissance par laquelle, indépendamment de toute autre chose, il accomplit les promesses qu'il a faites à son Eglise.

Qu'attendons-nous donc à nous soumettre? Attendons-nous que Dieu fasse toujours de nouveaux miracles; qu'il les rende inutiles en les continuant; qu'il y accoutume nos yeux comme ils le sont au cours du soleil et à toutes les autres merveilles de la nature? Ou bien attendons-nous que les impies et les opiniâtres se taisent; que les gens de bien et les libertins rendent un égal témoignage à la vérité; que tout le monde d'un commun accord la préfère à sa passion, et que la fausse science, que la seule nouveauté fait admirer, cesse de surprendre les hommes? N'est-ce pas assez que nous voyions qu'on ne peut combattre la religion sans montrer,

par de prodigieux égarements, qu'on a le sens renversé, et qu'on ne se défend plus que par présomption ou par ignorance? L'Eglise, victorieuse des siècles et des erreurs, ne pourra-t-elle pas vaincre dans nos esprits les pitoyables raisonnements qu'on lui oppose; et les promesses divines, que nous voyons tous les jours s'y accomplir, ne pourront-elles nous élever au-dessus des sens?

Et qu'on ne nous dise pas que ces promesses demeurent encore en suspens, et que comme elles s'étendent jusqu'à la fin du monde, ce ne sera qu'à la fin du monde que nous pourrons nous vanter d'en avoir vu l'accomplissement. Car, au contraire, ce qui s'est passé nous assure de l'avenir: tant d'anciennes prédictions, si visiblement accomplies, nous font voir qu'il n'y aura rien qui ne s'accomplisse; et que l'Eglise, contre qui l'enfer, selon la promesse du Fils de Dieu, ne peut jamais prévaloir, sera toujours subsistante jusqu'à la consommation des siècles, puisque Jésus-Christ, véritable en tout, n'a point donné d'autres bornes à sa durée.

Les mêmes promesses nous assurent la vie future. Dieu, qui s'est montré si fidèle en accomplissant ce qui regarde le siècle présent, ne le sera pas moins à accomplir ce qui regarde le siècle futur, dont tout ce que nous voyons n'est qu'une préparation; et l'Eglise sera sur la terre toujours immuable et invincible, jusqu'à ce que ses enfants étant ramassés, elle soit tout entière transportée au ciel, qui est son séjour véritable.

Pour ceux qui seront exclus de cette cité céleste, une rigueur éternelle leur est réservée; et après

avoir perdu par leur faute une bienheureuse éternité, il ne leur restera plus qu'une éternité malheureuse.

Ainsi les conseils de Dieu se terminent par un état immuable ; ses promesses et ses menaces sont également certaines ; et ce qu'il exécute dans le temps, assure ce qu'il nous ordonne ou d'espérer ou de craindre dans l'éternité.

Voilà ce que vous apprend la suite de la religion mise en abrégé devant vos yeux. Par le temps elle vous conduit à l'éternité. Vous voyez un ordre constant dans tous les desseins de Dieu, et une marque visible de sa puissance dans la durée perpétuelle de son peuple. Vous reconnaissez que l'Eglise a une tige toujours subsistante, dont on ne peut se séparer sans se perdre ; et que ceux qui, étant unis à cette racine, font des œuvres dignes de leur foi, s'assurent la vie éternelle.....



APPENDICES

I

Avertissements sur l'interprétation et l'emploi de l'Ecriture sainte

1. Nous avons préféré placer ici ces avertissements annoncés à la troisième partie des Méditations théologiques afin de ne pas interrompre celles-ci par une digression trop longue.

Nous croyons nécessaire d'exposer avant tout ce que la Ste Eglise nous enseigne au sujet de la nature et du caractère propre de l'Ecriture.

Cette doctrine est pour ainsi dire résumée dans les paroles que l'Esprit saint lui-même met dans la bouche de St Paul écrivant à Timothée : « Toute Ecriture divinement inspirée est utile pour enseigner, pour réfuter, pour corriger, pour former à la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait, préparé à toute bonne œuvre (1). »

Ce texte affirme trois choses :

1° Que l'Ecriture est divinement inspirée.

2° Que cette inspiration s'étend à toutes les

---

(1) 2 *Tim.*, III, 16 et 17. Le texte grec se traduit : « Toute Ecriture est divinement inspirée et utile » etc.

parties de l'Ecriture reçue au temps de St Paul ou reconnue comme telle plus tard par l'Eglise.

3° Il nous apprend que la fin ou le but de l'Ecriture n'est pas d'enseigner les sciences ni les connaissances humaines et profanes, mais de nous instruire de la doctrine céleste destinée à nous faire arriver à la sainteté en cette vie et au salut éternel dans l'autre.

Définir complètement la doctrine de l'Eglise sur ces points serait un travail trop considérable pour l'insérer ici. Nous nous contenterons de donner un aperçu sur chacun des points que nous venons d'indiquer.

I

Notion de l'inspiration

2. Pour ce qui regarde la nature même de l'inspiration, nous en avons parlé au n° 66 de la première partie des méditations, en la considérant particulièrement du côté de Dieu qui en est l'auteur.

La notion complète de l'inspiration comprend, disions-nous, quatre éléments :

1° Une action divine préparatoire, que S. Thomas appelle dans un sens plus strict inspiration, en vertu de laquelle l'activité de l'esprit est élevée pour percevoir les choses de Dieu (*ibid.*, n° 61).

2° La révélation ; non pas que l'écrivain inspiré ne puisse connaître par une autre voie ce qu'il rapporte, mais dans le sens qu'il doit, avant de le consigner par écrit, le percevoir comme parole de

Dieu, à l'aide d'une lumière surnaturelle. Et cela qu'il soit conscient ou non de cette perception surnaturelle de la parole divine comme devant être écrite, pourvu cependant qu'en fait et en réalité son intelligence soit surnaturellement élevée, et que sous la lumière divine elle saisisse, avant qu'il les rédige, les jugements et les pensées de Dieu qu'il est chargé de mettre par écrit.

3° La motion divine de la volonté pour écrire toutes les choses et celles-là seulement que l'Esprit saint veut être écrites comme parole divine ou révélée, et que l'intelligence de l'écrivain sacré a saisies surnaturellement comme nous venons de le dire.

4° L'assistance divine afin que toutes ces choses soient écrites sans erreur et dans les conditions voulues pour atteindre la fin que Dieu se propose; c'est-à-dire qu'elles soient exprimées justement avec une infaillible vérité, comme l'écrit Léon XIII dans son encyclique *Providentissimus Deus*.

Nous avons dit que l'écrivain sacré peut être conscient ou non de l'illumination divine de son intelligence. Il en va de même pour la motion surnaturelle de sa volonté et pour l'influence surnaturelle divine tout entière.

La même chose nous arrive pour l'influence de la grâce qui agit en nous pour nous sanctifier sans que nous en ayons conscience.

Il nous semble pourtant que le plus souvent les écrivains inspirés ont été conscients de l'action divine sur eux, et particulièrement les apôtres et les prophètes, ce dont plusieurs d'entre eux et

presque tous les prophètes rendent témoignage.

3. Pour expliquer plus clairement cette notion de l'inspiration nous demandons maintenant, en nous plaçant au point de vue de l'écrivain inspiré lui-même, ce qui est requis et ce qui est suffisant pour qu'il soit dit divinement inspiré, pour que son livre mérite le nom de révélation ou parole de Dieu écrite, pour que Dieu soit lui-même l'auteur principal du livre, dont le rédacteur humain ne sera que l'auteur secondaire à titre d'instrument employé par Dieu.

Rien ne s'oppose à ce que, antérieurement à l'influence surnaturelle de Dieu, l'écrivain ait connu intellectuellement et par n'importe quelle voie — soit par sa propre expérience, soit par des sources écrites, soit par un témoignage humain, soit par la foi divine donnée à une révélation antérieure — qu'il ait connu, disons-nous, ce qu'il va mettre par écrit. Rien n'empêche non plus qu'il en ait conçu volontairement le projet, qu'il ait rassemblé à grand'peine les matériaux de sa rédaction et qu'il se soit déjà résolu d'avance à écrire. Mais pour que l'écrit soit inspiré, les conditions suivantes sont requises et suffisent :

1/ Du côté de l'intelligence il faut, lorsque par son dernier jugement pratique elle juge qu'il est opportun d'écrire telle chose, que cette intelligence éclairée par la lumière divine perçoive précisément la chose, que Dieu veut être écrite, comme étant dite et attestée par lui, et juge sous cette même lumière qu'elle doit être écrite.

2/ Du côté de la volonté il est nécessaire que

dans l'acte de vouloir écrire ces mêmes choses elle soit élevée immédiatement et mue par Dieu.

3/ L'influence de l'assistance divine persistant dans ces deux facultés, la rédaction doit être telle que la chose en question soit exprimée justement avec une vérité infaillible.

4. Il ne suffit donc pas que Dieu meuve la volonté d'une manière quelconque pour écrire, par exemple qu'il m'incite à rédiger mes impressions d'un voyage fait par moi et mes jugements etc., et qu'il m'assiste pour que j'écrive correctement le tout. En effet dans ce cas, Dieu me mouvant il est vrai et m'assistant, j'écrirai *mon* livre mais non un livre divin. Autrement dit, Dieu sera cause que j'écrive mes jugements mais non ses jugements à lui, et partant il ne sera pas l'auteur de ce livre.

On pourrait même se demander si dans ce cas la motion de Dieu est surnaturelle quant à la substance, ou si même elle peut l'être. Nous serions porté à croire qu'elle n'est surnaturelle que quant au mode, mais naturelle en elle-même, parce que la volonté ne peut être élevée surnaturellement que pour un objet perçu surnaturellement par l'intelligence, ni sans que l'intelligence elle aussi ne soit élevée divinement.

Cette seule motion de la volonté pour écrire ne suffit pas davantage alors même qu'il s'agirait d'écrire une chose révélée. Dans ce cas le livre renfermerait il est vrai la parole divine, mais il resterait *le mien* rapportant cette parole, il ne contiendrait pas la parole de Dieu comme proposée par écrit par l'Esprit saint, et il ne serait donc pas divin. Cette

motion ne suffit même pas alors que ces choses révélées sont saisies et crues par moi de foi divine, parce qu'il ne sera pas encore vrai de dire que j'écris ce que Dieu veut témoigner par écrit, mais ce que moi je témoigne croire et être divinement révélé.

Et pourquoi Dieu n'aurait-il pas mû et porté à écrire de cette manière quelques-uns des Pères et des Docteurs de l'Eglise, qui ne sont cependant pas des écrivains inspirés?

Pour que mon livre fût de Dieu, il serait absolument requis que je saisisse par l'intelligence les pensées et les jugements de Dieu au moyen de cette même lumière par laquelle Dieu pense et juge, et cela pour le but de les rédiger, et que ma volonté fût surnaturellement mue pour écrire ces jugements comme étant divins.

5. D'où il suit que, lorsque l'écrivain sacré rapporte ou cite les paroles de quelqu'un, soit un discours, une lettre ou un document quelconque, il est inspiré pour faire cette citation. Mais les choses rapportées ne deviennent pas pour cela inspirées, si on les considère en elles-mêmes et non comme l'élément de la proposition ou du jugement exprimé par l'écrivain sur ces mêmes choses qu'il cite.

Afin de savoir si ces citations considérées à part et en elles-mêmes sont inspirées, il en faut juger d'après leur nature, d'après le but de la citation, d'après la manière de les citer et les circonstances dans lesquelles elles sont rapportées. Pour affirmer qu'un texte cité est inspiré, on doit, tout bien pesé, s'assurer qu'il exprime les pensées et les

jugements de l'auteur, soit immédiatement de l'auteur principal, Dieu, soit de l'auteur humain comme se les étant appropriés, ce qui constituerait la constatation médiate qu'ils sont aussi de Dieu comme auteur principal qui les a fait écrire. Dans les deux cas il y aurait un signe indubitable que ces pensées et ces jugements ont été saisis au moyen de la lumière divine et comme étant d'origine divine, et non que cette même lumière n'ait servi qu'à former le jugement que ces choses devaient être citées, ou tout autre jugement émis à leur sujet.

Par exemple, l'Evangéliste qui relate le sermon du Christ sur la montagne est non seulement inspiré pour citer, mais il n'y a aucun doute que les choses citées elles-mêmes sont inspirées, que l'écrivain les a saisies par la lumière divine comme parole de Dieu, et qu'il les a écrites par motion divine comme étant cette parole.

Par contre, lorsqu'un auteur sacré relate un décret de Cyrus ou d'Artaxercès, ou bien une lettre des Spartiates ou des Romains, il est inspiré pour les citer et, Dieu aidant, pour les citer fidèlement; mais il ne l'est pas de manière à ce que ces documents cités pris à part soient inspirés, puisque Dieu ne les fait pas siens ni l'auteur inspiré non plus. Ce dernier n'a évidemment pas pu les saisir par la lumière surnaturelle comme divins, mais il a saisi seulement comme divin le jugement qu'il porte sur ces documents.

Et qu'on ne demande pas ce qui empêcherait l'auteur sacré de les saisir par la lumière divine

en tant qu'humains, de sorte que ces documents cités soient inspirés quoique non révélés.

Nous répondons : saisir ces choses humaines à l'aide de la lumière divine signifie, ou bien juger par la lumière divine que ces choses humaines doivent être citées, qu'elles sont vraies, dignes d'éloges ou de blâme etc. en tant qu'humaines ; ce qui reviendrait à dire que l'auteur est inspiré, quant à l'intelligence, pour citer ces choses ou encore pour en juger. Ou bien cela signifie que par la lumière divine il a compris ces choses comme divines, que l'appréhension divine de ces choses lui la été communiquée, alors que de fait ce ne sont que des jugements humains et non divins ; ce qui est absurde (1).

---

(1) Cette distinction que nous établissons entre *l'inspiration de la citation*, c'est-à-dire l'inspiration pour citer ou pour relater, et *l'inspiration de la chose citée ou relatée* elle-même, doit être soigneusement retenue selon l'explication donnée, car elle doit être bien comprise et employée prudemment et légitimement.

Quelques interprètes modernes font une singulière confusion dans l'emploi d'une distinction semblable, de sorte que leurs raisonnements dégénèrent en purs sophismes.

Dans le dessein de démontrer ou plutôt de paraître démontrer qu'il faut tenir peu de compte des choses erronées, comme ils disent, relatées par les écrivains sacrés, des antilogies qui se rencontrent dans la Bible — qu'ils admettent facilement non comme apparentes et verbales mais comme réelles — ces auteurs établissent une distinction entre *la vérité de la relation* et *la vérité de la chose relatée*, comme si la relation d'un historiographe pouvait être vraie quand il relate quelque chose de faux. Mais qui ne voit que si par chose relatée on entend l'objet propre et prochain de la relation, la vérité de la relation ne peut exister que si la chose

Parfois il n'est ni clair ni facile de savoir si les choses citées sont réellement inspirées ou non, comme quelques discours relatés dans le livre des Machabées et dans les actes des Apôtres. Il faut alors procéder avec prudence et sagesse, ne pas affirmer comme certaines des choses qui ne le sont pas, et surtout ne pas devancer le jugement de l'Eglise.

Il nous paraît hors de conteste que les enseignements des Apôtres, les cantiques des Saints ou de la bienheureuse Vierge Marie, comme le *Magnificat*, rapportés par les écrivains sacrés ont été non seulement insérés dans l'Ecriture sainte par inspiration divine, mais inspirés en soi et rédigés comme tels de sorte qu'on doit les considérer comme la parole de Dieu écrite.

Mais que faut-il penser de la parole de Caïphe : « Il est avantageux qu'un seul homme meure pour tout le peuple » ? (*Joan.*, XI, 49-52, coll. XVIII, 13 et 14).

---

relatée est véridique ; par exemple si je rapporte que quelqu'un a menti, il faut qu'il soit vrai que cet homme a parlé faussement, quoique ultérieurement l'objet de la chose relatée ou la chose dite par cet homme soit fausse.

C'est pourquoi nous n'avons pas employé seuls les mots *relation* et *relaté* et que nous nous sommes servi de préférence des termes *citation* et *cité*.

Quand nous disons : la *citation* est inspirée et non pas la *chose citée*, nous voulons certainement parler d'une citation exacte et vraie ; ce que nous affirmons être inspiré c'est l'objet prochain de la relation ou citation, c'est-à-dire que telle chose a été effectivement dite par telle personne, bien que les choses rapportées par cette personne ne soient pas pour cela inspirées ni mêmes vraies.

Nous sommes convaincu que non seulement tout ce que St Jean rapporte au sujet de cette parole est inspiré, par exemple : Caïphe a dit cela ; en disant cela il a prophétisé ; mais encore que cette parole elle-même a été inspirée.

En effet, quoique Caïphe ait prophétisé d'une manière inconsciente, qu'il n'ait pas même saisi le sens de la parole divine mais qu'il l'ait comprise dans une signification toute différente, cependant il a vraiment exprimé la parole de Dieu, et saint Jean se l'approprie en ajoutant : « Et non seulement pour la nation mais pour rassembler les fils de Dieu qui étaient dispersés. » Ce texte indique évidemment que St Jean a saisi et écrit cette parole comme venant de Dieu.

6. Selon notre manière de comprendre et de parler, tout jugement exprimé comme appartenant en propre à l'écrivain sacré doit être considéré comme inspiré et comme parole révélée de Dieu écrite. Mais rien ne s'oppose à ce qu'un livre inspiré contienne aussi des paroles humaines, ni révélées ni inspirées en tant qu'on les considère en soi et à part. Nous voulons dire que la relation ou citation seule de ces paroles est inspirée ; que l'affirmation du fait que telles choses ont été dites ou un jugement quelconque de l'écrivain sacré au sujet des paroles citées sont inspirés et sont parole de Dieu ; que, partant, ils appartiennent à l'Ecriture inspirée ou à la parole de Dieu écrite, seulement comme élément ou objet du jugement de l'écrivain ou de la proposition inspirée.

Remarquez cependant que nous ne confondons

pas l'inspiration avec la révélation, puisque la révélation peut exister sans l'inspiration, avons-nous dit. Nous constatons simplement que l'inspiration n'existe que pour la rédaction de la parole de Dieu révélée. En d'autres termes, il faut toujours supposer la parole de Dieu révélée pour que l'inspiration existe, soit que la révélation se fasse au moment de l'inspiration, soit qu'elle ait eu lieu antérieurement; et cette parole divine doit être saisie surnaturellement par l'écrivain, qu'il en ait conscience ou non.

D'où il suit que l'auteur sacré qui rapporte un fait — qu'il l'ait appris par sa propre expérience, par un témoignage oral ou par un écrit — transmet vraiment par écrit la parole de Dieu révélée, pourvu qu'il indique suffisamment qu'il en appuie la narration de son autorité. Dans ce cas il écrit ce fait, l'ayant compris à la lumière divine comme corroboré par le témoignage divin, soit qu'il ait été conscient de cette lumière et de cette motion divines, soit qu'il ne l'ait pas été.

Celui qui ne se contenterait pas de distinguer entre l'inspiration et la révélation, mais qui penserait que l'inspiration peut exister sans que l'écrivain ait saisi divinement la parole de Dieu révélée, ne pourrait aucunement prouver qu'un écrit inspiré est un livre divin qui a Dieu pour auteur. En effet, même si Dieu imprimait en quelque manière la motion pour écrire, fûtce pour chacune des paroles en particulier, il ne serait pas encore l'auteur du livre comme étant le sien, s'il ne meut pas l'auteur pour écrire ses pensées divines mais seulement les pensées propres de l'écrivain; en d'autres termes,

si auparavant Dieu n'a pas rendu siennes les paroles de l'auteur.

7. Il importe de noter ici que, si l'on étend l'inspiration jusqu'aux paroles mêmes de l'écrivain sacré, on n'affirme pas encore que Dieu a *dicté* la Ste Ecriture, l'auteur humain se tenant comme un instrument purement passif.

Mais d'après la notion de l'inspiration que nous avons expliquée plus haut, l'inspiration verbale de-demanderait :

1/ Du côté de l'intelligence de l'écrivain que, par son tout dernier jugement pratique où elle décide que telle proposition doit être écrite, elle ait saisi cette même proposition sous la lumière divine en des termes déterminés, alors même que Dieu n'a pas suggéré ces termes mais que l'écrivain les a d'abord cherchés lui-même, comme nous l'avons dit au sujet des jugements et des pensées ; il importe peu que l'auteur ait d'abord conçu ces pensées, pourvu que, avant de les rédiger, ii les perçoive à la lumière divine comme étant bien celles de Dieu.

2/ Du côté de la volonté, il est requis pour l'inspiration verbale que la volonté soit mue pour écrire ces jugements divins dans ces mêmes termes déterminés.

Pour être encore plus clair nous ajoutons que, inversement, des paroles pourraient être dictées sans que celui qui dicte doive être considéré comme l'auteur de l'écrit. Ce serait le cas où un écrivain exprimerait ses pensées pendant qu'un autre lui en suggérerait et dicterait seulement les termes. Par exemple, je veux rédiger une lettre dans une

langue qui m'est inconnue, mais je désire que cette lettre contienne vraiment l'expression de ma pensée, et j'ai recours à un tiers qui me suggère simplement les paroles pour exprimer ma pensée ; cette lettre sera bien mienne, et mon secrétaire n'en sera pas l'auteur.

8. Mais faut-il admettre l'inspiration verbale, s'étendant non seulement à tous les jugements de l'auteur sacré mais aux paroles mêmes qui les expriment ?

On ne peut déduire la réponse à cette question, du moins une réponse décisive, de la notion même de l'inspiration. Les théologiens ne sont pas non plus d'accord sur ce point. Il nous semble que rien ne s'oppose à ce qu'on affirme l'inspiration verbale, d'autant plus que l'homme perçoit généralement les notions et forme ses jugements à l'aide de paroles, que les notions se formulent en paroles dans l'esprit qui les conçoit. En conséquence il semble que l'écrivain inspiré a dû saisir, sous la lumière divine et comme divins, les pensées et les jugements de Dieu conçus dans des termes déterminés.

Notons encore une fois, en admettant ce qui précède, que l'inspiration s'étend aux paroles exprimant tout jugement d'origine divine, mais qu'elle ne s'étendrait pas par là même aux paroles d'un document quelconque cité par l'auteur inspiré, et au sujet duquel est porté un jugement divin. En effet, si les paroles du document sont purement humaines et que le jugement porté sur elles est seul divin, c'est ce jugement seul qui est inspiré

quant aux paroles. Par exemple, l'auteur sacré rapporte que les Spartiates ont écrit aux Juifs une lettre de telle teneur ; les paroles mêmes de cette lettre ne sont pas inspirées, mais l'assistance divine suffit pour qu'elles soient *exactement* copiées, de sorte que le jugement divin porté sur ces paroles se vérifie et soit véritablement inspiré. Bien plus, en faisant la supposition que Dieu lui-même ait dicté ces paroles humaines comme telles, ne se contentant pas d'assister seulement l'écrivain, ces paroles ne seraient pas pour cela inspirées en elles-mêmes et prises à part, mais seul le jugement qui est porté sur elles est inspiré pour toutes et chacune d'elles. Les paroles de la lettre citée ne seraient donc pas inspirées absolument comme exprimant les jugements humains de cette lettre, pas plus que ces jugements eux-mêmes ne sont inspirés; elles le seraient seulement comme servant à exprimer l'objet sur lequel est formulé le jugement inspiré, et comme telles seulement elles devraient être censées dictées par Dieu ou suggérées par lui.

9. En terminant ces explications sur la nature de l'inspiration des Livres saints, nous faisons remarquer ce qui en ressort clairement : que nous devons rechercher la parole de Dieu révélée par écrit ou la véritable pensée écrite de Dieu dans le texte, dans les phrases et les paroles de l'auteur humain analysés avec soin, d'après toutes les règles dûment appliquées de l'herméneutique; mais que, à cause de cela, il ne faut nullement concevoir l'inspiration comme si l'auteur humain était mû par Dieu pour exprimer ses idées à lui, et non les idées

divines en se les appropriant. C'est ce que plusieurs de nos savants modernes ne paraissent pas avoir remarqué. Sous prétexte de les distinguer, ils ont réellement séparé l'inspiration de la révélation.

Ce qui précède donne la solution de la question souvent agitée de nos jours, et parfois d'une façon singulière, au sujet de l'inerrance de l'Ecriture. Tout texte qui est vraiment celui de l'écrivain sacré et qui exprime son jugement doit être considéré comme faisant partie de l'Ecriture divinement inspirée et comme étant la parole écrite de Dieu, et, partant, comme exempte d'erreur.

Ce qui peut être parfois l'objet d'un doute, c'est de savoir si la chose dite doit être regardée comme une sentence propre à l'auteur sacré ou seulement comme l'objet de son jugement. On peut le discerner par la manière de s'exprimer de l'auteur, par la composition de son livre, par son genre littéraire et par l'ensemble des circonstances de son œuvre.

Il est également permis d'émettre un doute sur l'exactitude d'une leçon variante, et sur l'authenticité entière d'un texte sacré tel qu'on le lit dans telle et telle édition déterminée.

C'est pourquoi nous reviendrons sur plusieurs de ces points.

II

Quels sont les livres qui font partie de l'Ecriture sainte
Définition du Concile de Trente

10. L'Ecriture sainte ainsi que chacune de ses parties sont divinement inspirées. Mais quels sont

les livres qui en font partie et qui sont en conséquence divinement inspirés?

Nous répondons: ce sont les livres reconnus comme inspirés par l'Eglise, gardienne de la révélation divine ou dépôt de la foi, et qui possède évidemment, comme telle, le droit d'en juger. C'est donc l'Eglise qu'il faut écouter ici.

Le saint Concile de Trente passe en revue le canon des Livres saints, les énumérant chacun par le nom sous lequel ils étaient ordinairement désignés. Mais le contenu de chacun de ces livres n'était pas défini par cette nomenclature et ne pouvait l'être à moins de les transcrire tous intégralement. Le livre des Psaumes que le Concile définit de plus près en l'appelant: le Psautier de David de cent et cinquante psaumes fait exception dans une certaine mesure.

Cependant les pseudo-réformateurs rejetaient, comme ne faisant pas partie de l'Ecriture, des passages de quelques-uns des livres énumérés par le Concile; c'est pourquoi celui-ci a trouvé bon de dire qu'il entendait désigner les livres susdits intégralement et avec toutes leurs parties.

Mais encore comment peut-on reconnaître l'intégrité de chacun de ces livres en particulier? Le Concile indique deux moyens: 1° l'usage commun de ces livres dans l'Eglise catholique « prout in ecclesia catholica legi consueverunt »; 2° (ce moyen est propre surtout à l'Eglise latine) « et tels qu'ils sont contenus dans l'édition ancienne de la Vulgate latine. »

Ces deux moyens ne sont pas adéquatement

distincts, comme nous le verrons plus loin; aussi le Concile ne dit pas : *ou* comme on les trouve dans la Vulgate ancienne, mais : *et* comme on les trouve dans la Vulgate.

Le St Synode établit ensuite et déclare que de toutes les éditions latines c'est cette même édition Vulgate qui doit être considérée comme la version authentique à l'effet d'être employée dans les controverses publiques, dans les prédications, etc.

11. Il nous paraît opportun de signaler ici certaines conséquences que les théologiens ont tirées de cette définition. Les unes sont légitimes, les autres ne le sont pas.

Et tout d'abord, le Concile a-t-il défini quelque chose par rapport à l'identité des auteurs humains auxquels ces livres doivent être attribués, parce qu'en les énumérant il dit : les cinq livres de Moïse, le Psautier de David, les quatorze Epîtres de St Paul, etc?

Faut-il croire comme étant de foi que les cinq premiers livres de la Bible, et ces livres tout entiers ont Moïse pour auteur? Que les quatorze Epîtres attribuées à St Paul sont réellement de lui? Le Concile n'a pas entendu le définir et il n'ignorait pas que dans le Psautier tous les psaumes ne sont pas de David. A-t-il voulu affirmer que le Pentateuque entier, le livre de Daniël, tels que nous les lisons, sont respectivement de ces seuls et uniques auteurs? Eu égard au but du Concile, il ne faut pas regarder la définition comme visant les auteurs humains de ces livres.

Plusieurs questions se présentent au sujet de

ces auteurs : qui sont-ils, à quelle époque ont-ils écrit, de quelles sources se sont-ils servis ? etc., questions qui ne peuvent pas toujours être résolues pour des indices internes ni par une tradition certaine. On doit en cette matière avoir soin de ne pas regarder comme tradition proprement dite et authentique de l'Eglise n'importe quelle tradition, bien qu'elle puisse être historiquement certaine. Il ne faut pas non plus estimer certaines et constantes les traditions qui ne le sont pas. D'autre part on doit tenir compte de l'argument traditionnel et ne pas rejeter a priori la tradition elle-même. D'autant plus que, dans des questions semblables, l'argument externe qu'on tire du témoignage en est bien l'argument propre, et par lui-même plus probant que les indices internes qu'on doit considérer souvent comme des conjectures, et comme vraisemblables plutôt que comme des arguments concluants. (V. Encyclique *Providentissimus* de Léon XIII).

Comme partout et toujours, l'observation des règles de la logique est ici précieuse et nécessaire. Ce que certains auteurs modernes oublient trop souvent sous couleur de haute critique.

Cependant, en présence de toutes ces difficultés, chacun peut voir combien sont utiles et nécessaires les études historiques et critiques. En effet, tant de choses sont à rechercher sur l'authenticité d'un écrit et sur les temps où il a paru, sur les sources consultées par son auteur, sur la méthode de sa composition, sur ce qui concerne son caractère propre et son genre littéraire, et sur d'autres ques-

tions encore, au sujet desquelles il n'existe ni définition de l'Eglise ni tradition certaine méritant ce nom, et qu'on ne peut mettre en lumière qu'à l'aide d'études historiques et critiques. Elles sont d'autant plus utiles et plus nécessaires, que d'elles dépend, sur beaucoup de points, la possibilité d'établir la manière d'interpréter le sens véritable et exact des textes.

12. Nous savons, il est vrai, par le Concile de Trente que les livres complets de l'Ecriture avec toutes leurs parties se trouvent dans l'ancienne édition de la Vulgate latine, laquelle pour cette raison est déclarée canonique et authentique, c'est-à-dire conforme au texte original de l'Ecriture, et doit être en conséquence regardée comme telle.

Mais comment faut-il comprendre cette authenticité ou conformité de la Vulgate avec le texte original de l'Ecriture? Est-elle si grande qu'elle s'étende au texte entier, même à ce qui est accidentel par rapport au but de l'Ecriture, lequel est de nous instruire dans la doctrine de la foi et des mœurs?

Non, car personne n'admet que là où la Vulgate diffère du texte primitif de la Bible tel qu'il nous a été conservé, ou des autres versions de l'Ecriture, il faille préférer la Vulgate et rejeter nécessairement le texte original et les autres versions. Au contraire, tous les théologiens et exégètes catholiques admettent et prouvent le fait que l'interprète latin de la Vulgate a quelquefois mal compris le texte original et l'a traduit fautivement ; et encore, que des fautes ont été faites par les copistes, que des additions ou interpolations s'y sont glissées,

et même que parfois des erreurs positives ont pu s'introduire, de ces diverses manières, dans le texte sacré. Et les Pères du Concile de Trente ne l'ignoraient pas.

Mais quand il s'agit de textes dogmatiques appartenant directement à la doctrine de la foi et des mœurs, faut-il que, dans ces textes au moins, la Vulgate rapporte toujours et partout le texte primitif de l'écrivain sacré, pour qu'elle puisse être appelée authentique?

Ni les paroles du Concile, ni son but, ni son histoire n'obligent à donner à sa définition une aussi grande extension.

Pour vérifier les paroles du Concile, eu égard à son but, il suffit, mais il est nécessaire d'admettre une véritable authenticité substantielle qui consiste en ce qui suit :

1°/ Que négativement, la Vulgate ne contient aucune erreur dogmatique, soit en niant un dogme exprimé dans l'Ecriture, soit en affirmant comme révélée une vérité qui ne l'est pas.

2°/ Positivement parlant, qu'*en général* le dogme y est exactement exprimé au même endroit que l'a énoncé l'original. Beaucoup de théologiens et d'exégètes parfaitement orthodoxes admettent — sans que l'Eglise blâme leur opinion — que l'on ne peut déduire ni des paroles, ni du but, ni de l'histoire des définitions du Concile de Trente, que l'interprète de la Vulgate ait non seulement évité toute erreur de doctrine, mais que tous les textes dogmatiques sans exception aient dû être consignés par lui, ou qu'ils aient dû l'être au même

endroit où l'écrivain sacré les avait écrits, et que tous aient été bien rendus et bien compris par lui. Ils le prouvent par des raisons valides et citent des exemples à l'appui de leurs assertions.

Nous ne pensons pas devoir nous attarder davantage surce point. Encore une fois, il est aisé de voir quel champ immense d'investigations est ouvert aux études critiques et historiques, afin d'arriver à établir exactement le texte primitif de l'Ecriture.

13. Peut-on conclure de ce qui précède qu'aucune partie de la Vulgate n'a été définie en particulier comme authentique ?

Pour résoudre cette question assez subtile et ardue, il faut agir avec prudence, gardant devant les yeux les règles de la stricte logique. En procédant d'un tout, pris dans un sens distributif, à ses parties, en d'autres termes, partant d'un sujet universel pour arriver à un sujet particulier, c'est-à-dire à une partie qui dépend du sujet universel et y est contenue, la conclusion est immédiate sans le secours du raisonnement ; par conséquent, une telle proposition universelle étant définie, par là même sont définies toutes les propositions particulières y contenues. Par exemple, s'il est défini que tous les hommes peuvent se sauver, par là même il est défini que tel et tel individu particulier peut se sauver. Donc, si tous les livres de la Vulgate, déterminés comme y étant contenus, sont définis authentiques, par là même chacun de ces livres l'est en particulier. Et en vérité, c'est ainsi que le Concile de Trente a déclaré l'authenti-

cité de la Vulgate, de manière que chacun des livres énumérés successivement par ce même Concile sont définis authentiques.

Mais quand il s'agit des parties de chacun de ces livres, lesquelles parties le Concile n'a pas énumérées ni pu énumérer en particulier, ni par conséquent définir en particulier comme authenthiques, que faut-il penser de ces parties?

Elles ne peuvent pas être comprises, eu égard à la matière dont il s'agit, comme des parties subjectives par rapport à un sujet universel ou à un tout pris dans un sens distributif, n'étant ni homogènes, ni individuellement distinctes, ni auparavant énumérées. Elles sont prises confusément, d'une manière indéterminée, et doivent par conséquent être entendues comme des parties par rapport à un tout pris dans un sens collectif; et ce tout ou ce livre entier avec ses parties est défini authentique en substance, comme nous l'avons expliqué plus haut.

Or, d'un tout collectif, en cette matière, on ne peut conclure à chaque partie. De ce qu'un tout collectif soit grand, il ne s'en suit pas que ses parties sont grandes, mais que leur nombre et leur quantité sont tels et si étendus qu'ils forment un tout qui est grand. Donc, de ce qu'un livre est défini authentique dans son entier, il ne s'ensuit pas que telle et telle partie prise au hasard est déclarée authenthique, mais que les parties dans leur ensemble sont authentiques, à ce nombre et à ce degré que le tout puisse être appelé authentique. S'il fallait affirmer que chacune des parties prise à part a été

définie comme authentique, il s'ensuivrait que l'authenticité du tout aurait été déclarée, non pas seulement en substance, mais par extension à chacune des moindres parties en particulier.

Rien n'aurait donc été défini au sujet des parties de chacun des livres? S'il en était ainsi rien n'aurait été déterminé même pour le tout, et la définition du Concile de Trente serait vaine et sans portée. Ce qui a été déclaré au sujet des parties, comme du tout, c'est qu'*en général* elles sont authentiques, bien que l'une ou l'autre puisse exceptionnellement ne l'être pas.

14. Mais pour ce qui regarde ces parties prises chacune à part, la définition du Concile leur est-elle applicable et jusqu'à quel point ?

D'aucuns répondent que la définition est applicable à un texte ou à une partie en particulier, mais que cela se fait à l'aide du raisonnement, de manière que jamais il n'est de foi qu'un texte déterminé est authentique, du moins en vertu de la définition du Concile de Trente.

Mais en cette matière le raisonnement est hors de propos. Car là où il s'agit de parties subjectives par rapport à un tout pris dans un sens distributif, la conclusion est immédiate sans raisonnement. Si, par contre, il est question de parties par rapport à un tout collectif, la déduction immédiate ne vaut pas comme forme de raisonnement ; et, vu la matière dont il est question ici, il n'y a pas lieu de raisonner puisque il s'agit d'un fait, à savoir si tel ou tel texte appartient oui ou non à l'Ecriture originelle. Or, ce fait le Concile de Trente ne l'a

pas directement défini. Il a laissé à chacun à le voir là où il saute aux yeux, ou bien, dans le doute, à chercher à l'apprendre au moyen d'études historiques et critiques.

Par conséquent, il n'est pas *de foi catholique* que tel texte dont l'Eglise n'a pas défini l'authenticité en particulier est authentique. Mais aussitôt qu'il apparaît avec certitude à quelqu'un que tel texte est de fait authentique, aussitôt *par rapport à cette personne* en particulier s'applique à cette partie ou à ce texte la définition générale du Concile de Trente au sujet de l'ensemble de l'Ecriture. Elle s'applique à ce texte en tant qu'il a coutume d'être lu dans l'Eglise et qu'il se trouve dans la Vulgate; cette application se fait sans raisonnement, et *pour cette personne* convaincue de l'authenticité du texte, il est de foi, en vertu de la définition du Concile de Trente, que ce texte fait partie de la sainte Ecriture.

En résumé, si vous trouvez un texte dans l'original de la Bible et généralement dans toutes les versions, et si par conséquent vous constatez qu'il est de commun usage dans l'Eglise catholique, alors *pour vous* la définition du Concile de Trente s'applique à ce texte comme elle s'applique au livre entier, et l'authenticité de l'un et de l'autre est de foi pour vous.

Si le même texte se retrouve également dans la Vulgate, la définition d'authenticité lui est applicable aussi à raison de l'autre criterium indiqué par le Concile, et non adéquatement distinct du premier.

Quelqu'un dira peut-être : s'il en est ainsi, la

définition du Concile me paraît superflue pour ce qui concerne la Vulgate, puisque cette définition demande, pour être appliquée, le secours du premier criterium, ou du moins ne s'applique que dépendamment de lui.

Nous répondons: la définition susdite n'est pas du tout inutile; car, par elle nous savons de certitude de foi qu'une édition déterminée de l'Ecriture entière et de chacun de ses livres est authentique quant à la substance; édition qui peut et doit être par conséquent sûrement employée dans les controverses, dans la prédication, dans l'étude. Grâce à cette indication nous pouvons commencer (et il faut bien commencer par une édition quelconque) à déterminer, et, dans le doute, à découvrir l'authenticité en particulier de chaque partie et de chaque texte de l'Ecriture. S'il est constant que ces parties non seulement se trouvent dans la Vulgate — dont il existe aussi plusieurs éditions — mais encore que ces parties s'y trouvent de manière à pouvoir conclure qu'elles sont lues communément dans l'Eglise catholique, par là même et en vertu de la définition du Concile de Trente elles doivent être regardées comme authentiques.

Résumons. En vertu de la définition du Concile de Trente, pour ce qui regarde la Vulgate, il est de foi: 1° qu'elle ne contient aucune erreur dogmatique; 2° que dans les textes dogmatiques on trouve généralement le sens véritable de l'Ecriture primitive, bien que ça et là, par exception, ce sens puisse ne pas être exact; 3° il est de foi, pour une

personne déterminée, qu'une partie de l'Ecriture ou quelque texte dogmatique en particulier est également authentique, chaque fois que cette personne constate qu'il est lu communément dans l'Eglise catholique et qu'il se rencontre dans la Vulgate.

Notons soigneusement la différence qui existe entre ces deux manières de s'exprimer :

1° Tous les textes dogmatiques (1) qu'on a coutume de lire dans l'Eglise catholique et qui se trouvent dans la Vulgate sont authentiques ; donc ce texte est authentique que je constate *a posteriori* et sans aucun doute être lu habituellement dans l'Eglise catholique et se trouver dans la Vulgate. On voit que la conclusion ici est immédiate, sans raisonnement. Car si vous formulez le syllogisme : tous les textes etc ; or, ce texte etc ; vous ne fournissez qu'une pure forme syllogistique ; c'est comme si vous disiez : tous les hommes..... or, je suis homme. Mais il n'y a pas là de terme moyen ni aucune force syllogistique.

2° La Vulgate est substantiellement authentique, ou bien toutes ses parties prises collectivement et dans leur ensemble sont substantiellement authen-

---

(1) C'est à ces textes que s'applique tout d'abord et à proprement parler le criterium, car le fait qu'on a coutume de les lire dans l'Eglise catholique démontre qu'ils ont été proposés à croire et acceptés par la foi toujours et partout comme étant enseignés par les Ecritures. Aux autres textes qui ne contiennent aucune doctrine dogmatique ou morale, ce même criterium s'applique d'une manière beaucoup moins stricte, quant à la question de savoir s'ils sont inspirés sous cette forme ou variante déterminée.

tiques ; par conséquent, *a priori* et généralement parlant, une de ses parties en particulier sera authentique, quoique par exception il se puisse faire qu'elle ne le soit pas. Ni par déduction, ni par raisonnement on ne peut conclure rien de plus. Mais, entre toutes les éditions vous en avez une qui est désignée comme étant, quant à la substance, certainement et *de foi* authentique.

D'où l'on voit de nouveau que l'Eglise laisse la voie ouverte aux études critiques et historiques dans toute leur ampleur, mais que certainement le Concile de Trente leur a apporté une direction et un secours des plus utiles, par sa définition au sujet des Livres canoniques et de l'authenticité de la Vulgate.

III

De l'interprétation et de l'usage des Ecritures

15. St Paul termine le résumé qu'il donne de la nature et du caractère des Livres saints, en indiquant la fin et le but de l'Ecriture : *Elle est utile pour enseigner*, *pour instruire dans la justice*, etc.

Nous arrivons, guidés par l'Apotre, à l'interprétation et à l'usage de l'Ecriture.

L'Ecriture en son entier, c'est-à-dire tout ce qui est Ecriture sainte est donc vraiment la parole de Dieu écrite. Interprétée par l'Eglise, elle nous enseigne d'une manière infaillible ce que nous devons croire et pratiquer pour arriver à la sainteté de la vie et au salut éternel. Mais l'Ecriture n'a nullement pour but de nous fournir des connais-

sances profanes, ni de nous instruire dans les siences et les arts humains.

D'où il est facile de déduire : 1° qu'il n'y a rien à redouter d'une science humaine, digne de ce nom, ni d'une vérité certaine quelconque, comme s'il était possible qu'une thèse scientifique ou historique vraie et dûment établie contredise jamais la parole authentique de Dieu bien comprise. Remarquez et pesez chacune de ces paroles ; car ce n'est que par un défaut de logique dans l'interprétation de la parole de Dieu ou dans la manière de proposer des conclusions scientifiques et historiques, que ces divergences fictives surgissent entre l'Ecriture et la science humaine.

C'est ce que Léon XIII, d'après St Augustin, a fait observer dans son Encyclique *Providentissimus Deus :* « Il n'y aura aucun désaccord véritable entre le théologien et le naturaliste, *dit-il*, s'ils se tiennent chacun dans sa sphère, ayant soin, selon l'avertissement de St Augustin (1), de ne rien avancer témérairement, ni rien d'inconnu comme connu. Si toutefois il y avait désaccord, le théologien devrait suivre la règle qui lui est sommairement tracée par le même docteur : « Tout ce que les savants, dit-il, sont parvenus a démontrer au sujet de la nature par des preuves vraies, montrons-leur qu'il n'y a là rien de contraire à nos saintes Lettres ; tout ce qu'ils produiraient dans leurs ouvrages de contraire à nos saintes Lettres, c'est-à-dire à la foi catholique, montrons-en la fausseté si

---

(1) *In Gen., opus imperf.*, IX, 30.

c'est possible, ou croyons du moins fermement qu'il n'y a là rien de vrai (1). »

Léon XIII ajoute que ce qui vient d'être dit au sujet des sciences naturelles s'applique aussi bien aux sciences connexes et surtout à l'histoire.

16. De ce qui précède ressort: 2° la vérité que le même pontife expose très-clairement en ces termes : « Pour saisir la justesse de cette règle de conduite (tirée de St Augustin), il faut considérer d'abord que les écrivains sacrés, ou plus exactement l'Esprit de Dieu qui parlait en eux n'a pas voulu instruire les hommes sur ces choses (à savoir la constitution intime du monde visible), comme n'ayant pas de rapport avec le salut (2) ; par conséquent, loin de s'être proposé l'étude directe de la nature, ils décrivent parfois les choses et en parlent, ou bien en termes métaphoriques, ou bien en se servant du langage communément employé au temps où ils vivaient, et que de nos jours les hommes savants emploient eux-mêmes en causant de bien des matières au cours ordinaire de la vie. Comme ce langage sert spécialement pour exprimer les choses qui frappent les sens, de même l'écrivain sacré n'a fait que « rapporter les apparences sensibles » ainsi que le remarque le Docteur Angélique (3), ou il n'a fait qu'exprimer ce que Dieu lui-même, en parlant aux hommes, a voulu leur apprendre en se mettant à leur portée à la manière humaine. »

---

(1) *De Gen. ad litt.*, l. I, c. XXI, n. 41.

(2) AUGUST., *ibid.*, l. II, c. IX, n. 20.

(3) 1a, q. LXX, a. 1, ad 3m.

Il serait facile d'établir cette vérité par des exemples ; chacun pouvant appliquer soi-même ces sages avis nous n'insistons pas.

17. Il s'ensuit encore : 3° qu'il ne faut pas chercher dans nos Livres saints, sauf accidentellement, des arguments pour établir des opinions profanes, ni pour prouver des théories scientifiques en matière de sciences naturelles. On ne doit pas davantage, là où les textes sont obscurs, s'attacher à une opinion ou à un système touchant les choses de la nature, comme si ce système était basé sur l'Ecriture interprétée selon son vrai sens dont il ne serait pas permis de se départir. Le Docteur angélique nous en avertit : « Comme l'enseigne S[t] Augustin, *dit-il*, dans les questions de cette nature il faut observer deux choses. Tout d'abord tenir inébranlablement à la vérité de l'Ecriture. Ensuite, comme l'Ecriture divine peut être expliquée de plusieurs manières, on ne doit pas s'attacher tellement à l'une d'elles que, la fausseté de ce que l'on croyait être le sens véritable du texte sacré étant établie avec certitude, on soit assez audacieux pour vouloir maintenir cette manière de voir. Et cela de peur que les infidèles n'y trouvent une raison pour se railler de l'Ecriture, et qu'on leur ferme l'entrée de la foi. » (1[a], q. 68, a. 1).

Ne veuillons donc pas imposer imprudemment notre opinion, mais souvenons-nous de la modestie du même Docteur angélique disant ailleurs : « Dans les choses qui ne sont pas de nécessité de foi, il a été permis aux Saints de penser diversement, comme nous sommes autorisés à le faire nous-

mêmes. » (II *Sent.*, dist. II, q. 1, a. 3). Et surtout ne soyons pas si osés que de vouloir faire passer notre sentiment pour celui de l'Ecriture sainte. « Il me semble, *dit le même St Thomas*, qu'il est plus sûr, dans les choses sur lesquelles les philosophes sont d'accord et qui ne répugnent pas à notre foi, de ne pas les avancer comme étant de foi, bien qu'on puisse les citer parfois sous le nom des philosophes; et de ne pas les nier non plus comme contraires à nos croyances, afin de ne pas fournir aux savants de ce monde l'occasion de mépriser la doctrine de la foi. » (*Opusc.* X).

18. Nous ajoutons ici les paroles de St Augustin auxquelles St Thomas vient de faire allusion et qui sont très-remarquables: « Pour les choses obscures, *dit-il* (*De Gen. ad litteram*, l. I, c. XVIII, n. 37), et bien éloignées de nous, si nous avons lu à leur sujet des écrits, même divins, sur lesquels il peut y avoir, la foi restant sauve, plusieurs interprétations, ne nous jetons pas précipitamment sur l'une ou sur l'autre de telle façon que, une discussion diligente de la vérité parvenant à l'ébranler, nous soyons renversés nous-mêmes, et que nous combattions en faveur de notre avis propre et non pour celui de l'Ecriture, voulant que notre manière de voir soit celle de l'Ecriture, alors que nous devrions vouloir rendre nôtre la sentence de l'Ecriture (1). »

Le même Saint expose encore par des exemples, et très-nettement, combien il est nécessaire d'ob-

(1) Cp. *Confess.*, l. II, c. XXIV et XXV.

server ici les règles de la prudence et d'appliquer strictement celles de la logique. Puis il ajoute : « Il arrive souvent qu'en des matières concernant la terre, le ciel, les autres éléments de ce monde, les mouvements et la rotation des étoiles, leur grandeur et leur distance, certaines éclipses du soleil et de la lune, le cours des années et du temps, la nature des animaux, des végétaux, des minéraux, et autres choses semblables, un homme, même non chrétien, connaisse des choses de science certaine ou d'expérience.

Or, il est par trop déshonorant et pernicieux, et il faut éviter à tout prix qu'un infidèle puisse jamais entendre un chrétien, qui serait censé parler de ces matières en interprète des Lettres chrétiennes, délirer de telle façon que l'infidèle soit tenté d'en rire. Il n'y a pas grand mal à ce qu'on se moque d'un homme qui est dans l'erreur, mais il serait regrettable que nos auteurs puissent être regardés comme coupables de ces erreurs par ceux qui ne sont pas nôtres, et qu'ils soient repris et méprisés comme des ignorants, au grand détriment de ceux dont nous cherchons le salut. Quand ceux-ci auront rencontré un chrétien qui se trompe dans une matière qu'eux, incroyants, connaissent très-bien, et si ce chrétien soutient son opinion fausse par les Ecritures, comment voulez-vous que les infidèles croient ces mêmes Ecritures lorsque celles-ci enseignent la résurrection des morts, l'espérance dans la vie éternelle, dans le royaume des cieux, ces mêmes infidèles les jugeant erronées au sujet de choses qu'ils ont expérimentées, scrutées et comprises ?

On ne peut assez dire combien de difficultés et de déboires causent à leurs frères plus prudents ces hommes téméraires et présomptueux, quand, blâmés et convaincus de l'erreur et de l'inanité de leurs opinions par ceux qui ne croient pas à l'autorité de nos Livres saints, ils s'efforcent néanmoins de mettre en avant ces mêmes Livres pour tâcher de défendre des erreurs faciles à constater et qu'ils ont avancées avec une légèreté téméraire, ou lorsqu'ils citent, même de mémoire, une foule de textes de l'Ecriture qu'ils croient propres à appuyer leur affirmation, ne comprenant ni ce qu'ils disent ni ce qu'ils affirment (1 *Tim.*, I, 7). » (*De Gen. ad litteram*, l. 1, c. XIX, n. 39).

19. Soyons donc prémunis contre la facilité à condamner, en vertu et au nom de l'Ecriture, une thèse scientifique quelconque, avant d'être assurés qu'elle est en opposition certaine avec l'autorité de l'Ecriture. Ce qui ne doit nullement nous empêcher de signaler le péril, lorsqu'il nous semble que, dans une question obscure et douteuse, une verité de foi on un point doctrinal menace d'être ébranlé. D'autant plus que les hommes de science et les critiques, oubliant la saine philosophie et les règles de la logique, proposent fréquemment comme vérités certaines de simples hypothèses, et nous offrent des conjectures en guise d'arguments.

Nous sommes encore avertis de ne pas faire passer pour des vérités affirmées par l'Ecriture des opinions humaines ou des maximes philosophiques, quoique certaines d'ailleurs, à moins que les Livres saints, bien interprétés et bien compris, n'énoncent

clairement ces mêmes vérités, ou ne les insinuent à cause du rapport réel et certain de la vérité révélée avec ces axiomes philosophiques. Lorsqu'il en est ainsi, rien ne s'oppose à ce qu'on les confirme par l'Ecriture. Car il ne faut pas non plus imiter ceux qui paraissent croire — le but de l'Ecriture n'ayant rien de commun avec les vérités humaines — que jamais ni d'aucune manière les vérités rationnelles ne sont avancées ni confirmées par les Stes Ecritures, et que tout peut, d'une manière absolue, être affirmé et défendu impunément par les hommes de science.

20. Nous ne sommes pas davantage de l'avis de ceux qui, sans distinction aucune, n'attachent aucune importance à la *manière de s'exprimer* de l'écrivain sacré, pourvu que le dogme lui-même soit respecté. Par exemple, aux premiers chapitres de la Genèse et par rapport à la manière de narrer la création, ceux dont nous parlons ne craignent pas d'affirmer que dans ces descriptions on peut voir simplement une œuvre de l'imagination de l'auteur humain, ou une réminiscence des fables qui avaient cours parmi les Gentils, ou même un récit du genre mythique. Cette manière d'interpréter les textes ne convient pas à la dignité de l'Auteur divin ni au respect que nous lui devons ; elle n'est pas même conforme aux préceptes de la saine raison.

Ce à quoi les tenants de cette thèse ne font pas attention dans cet exemple, c'est que l'écrivain humain n'a pu rapporter que la révélation divine sur le premier état des choses que Dieu seul a connu, révélation faite soit directement à l'écrivain

sacré, ce qui paraît probable, soit à lui rapportée et que Dieu lui a inspiré d'écrire.

Admettant la première de ces suppositions, il est impossible de penser que Dieu ait imité un mythe quelconque des Gentils, ou qu'il ait laissé le soin du récit à l'imagination de l'écrivain inspiré, se contentant d'y intercaler ou plutôt d'y cacher le dogme révélé. Dieu n'a-t-il pas plutôt, à la manière prophétique, décrit dans l'imagination de l'écrivain des images ou des tableaux que celui-ci a dépeints poétiquement, les mettant à la portée des lecteurs pour que le dogme fût rendu intelligible même aux ignorants et aux simples, et que les vérités de la science naturelle, sans être enseignées ex professo dans ces récits, ne fussent pas opposées aux descriptions bibliques ? Peut-on croire que Dieu ait voulu, sans raison ni utilité, que les vérités naturelles y fussent cachées comme à dessein, de façon à devoir être comprises faussement ?

Si l'on admet la seconde de ces hypothèses, à savoir que l'auteur humain a écrit d'après la tradition, nous accordons qu'il a pu avoir connaissance des fables des Gentils dont il devait corriger la doctrine. Mais Dieu l'aurait-il abandonné à lui-même pour ce qui regarde la forme de la narration, et laissé libre carrière à son imagination? Le Seigneur n'aurait-il pas veillé lui-même à faire corriger ces mythes païens, et à rendre *la façon* même de raconter raisonnable et utile, telle, en un mot, que nous venons de la décrire ? C'est ainsi que dès l'origine la tradition catholique tout entière, les Pères de l'Eglise, toute l'Ecole et dans la suite

la légion des interprètes catholiques ont compris comme nous, et qu'ils ont scruté avec le plus grand soin et le plus grand respect le sens véritable de la narration mosaïque. Il n'est venu à l'esprit de personne que, le dogme étant sauf, la manière de narrer y pût être négligée.

Or, ces constatations sont peu favorables à nos auteurs récents que nous prenons ici à partie.

Si quelques esprits modernes ne craignent pas d'attribuer à une fausse notion de l'inspiration cette manière d'agir et d'interpréter des saints Pères, des Scolastiques et d'autres grands exégètes même contemporains, cela peut être appelé à juste titre une audace incroyable de jugement et une intempérance intolérable de langage, comme si tant et de si grands hommes, et pour ainsi dire toute l'Eglise catholique, eussent dû attendre l'apparition de ces esprits téméraires pour connaître la véritable notion de l'inspiration. Si la controverse sur la nature et sur l'extension de l'inspiration n'a pas été agitée autrefois comme de nos jours, cela ne prouve pas que la notion en ait été erronée ou ignorée, mais tout simplement qu'elle n'a pas été scrutée davantage, ni plus clairement et amplement exposée. Arrêtons-nous ici.

Quant à ce qui concerne spécialement la narration mosaïque nous en avons parlé dans la troisième partie de nos Méditations théologiques.

21. Nous terminons ce troisième point touchant le caractère et le but des livres inspirés, en développant un quatrième et dernier corollaire de notre précédente dissertation.

4° Si l'on ne peut admettre aucune contradiction entre une doctrine certaine de l'Ecriture et une vérité de la science humaine, il ne faut pas non plus concéder que dans nos Livres saints il y ait des contradictions vraies et réelles. Elles ne sont qu'apparentes et purement verbales.

On ne peut admettre l'existence d'aucune erreur dans l'Ecriture. C'est ce qu'enseigne clairement Léon XIII dans son encyclique *Providentissimus*: « Il s'ensuit, dit le St Père, que ceux qui estiment que dans les textes authentiques des Livres sacrés une fausseté quelconque peut être renfermée, ceux-là certainement ou bien pervertissent la notion catholique de l'inspiration divine, ou bien ils font de Dieu lui-même l'auteur de l'erreur.

Tous les Pères et tous les Docteurs ont eu une conviction si entière et si intime de ce que dans les Lettres divines, telles que nous les ont rédigées les écrivains sacrés, il n'y a aucune erreur, qu'ils se se sont efforcés, avec autant d'habileté que de religion, de mettre d'accord et de concilier les divergences ou contradictions apparentes qu'on y rencontre. Ce sont à peu près les mêmes que l'on objecte actuellement au nom de la science nouvelle.

Ils ont professé unanimement que ces Livres, dans leur entier et dans leurs parties, ont été également inspirés par Dieu qui a parlé par les écrivains sacrés, et qui n'a pu aucunement y proposer quelque chose d'étranger à la vérité.

Tout cela est conforme à ce que le même Saint Augustin écrit (1) à St Jérôme: « Moi j'avoue à

(1) *Epist.* LXXXII, I, et fréquemment ailleurs. (Note du Souverain Pontife).

votre charité que j'ai appris à témoigner aux seuls livres de l'Ecriture appelés canoniques cette révérence et cet honneur de croire fermement qu'aucun de leurs auteurs n'a erré en quoi que ce soit. Et si je rencontre dans les saintes Ecritures quelque chose qui semble contraire à la vérité, je ne crains pas de dire ou bien que l'exemplaire est fautif, ou que l'interprète a mal saisi ce qui est rapporté, ou bien que moi-même je ne l'ai pas bien compris. »

21. Après tout ce que nous venons de dire, aucun catholique, sous quelque prétexte ou couleur que ce soit, ne peut, même dans les choses les plus minimes, admettre une erreur quelconque dans le texte sacré authentique.

Cependant il est à la fois très surprenant et fort regrettable que certains écrivains — de ce qu'on appelle la nouvelle école, et qui paraissent prendre en pitié les autres interprètes comme non initiés — tout en prétendant souscrire de plein cœur à la doctrine proposée par le souverain Pontiie, essaient de diverses manières de la tempérer de telle sorte qu'ils semblent plutôt vouloir l'ébranler. Par exemple, ils ont recours à une application pitoyable de la distinction susmentionnée entre la véracité du rapport et la vérité de ce qui est relaté par les écrivains sacrés. Ou bien encore ils parlent de vérité *relative*; ils distinguent entre la fidélité essentielle de la narration, fidélité nécessaire et suffisante pour le but de l'auteur, et les erreurs de moindre importance qui s'y sont glissées et qu'ils appellent *inexactitudes de détail*, pour ne pas avoir l'air d'employer le mot *erreur*. Il faut donc à leur

avis s'inquiéter fort peu des antilogies des auteurs sacrés dans ces détails. Ils insistent aussi beaucoup sur le but de l'Ecriture qui est d'enseigner les vérités concernant la foi et les mœurs, voulant limiter presque uniquement à ce but la vérité des saints Livres et jusqu'à un certain point leur inspiration. Ils n'oublient qu'une chose, c'est qu'en accusant les autres d'avoir une idée fausse de l'inspiration, eux-mêmes n'en ont pas atteint la notion juste.

23. Ils ne redoutent pas d'en appeler aux Pères de l'Eglise, entre autres à St Augustin dans son ouvrage *De consensu evangelistarum*, à la lecture duquel, ainsi parle l'un d'eux : « Vous seriez problablement dérouté par la liberté d'allures qu'il prend en face des antilogies du récit évangélique... Le grand docteur n'a pas craint d'admettre que la mémoire a parfois manqué aux évangélistes ; non seulement ils ont omis des incidents par oubli, mais ils ont mêlé, en racontant les choses comme ils s'en souvenaient ; parfois même ils ont confondu et mis un nom pour un autre. »

Or, si cet auteur a lu ce qu'il cite, à savoir le livre II, chapitre XII, n°s 27-29 de l'ouvrage en question, il doit y avoir vu saint Augustin s'efforcer soigneusement de concilier le récit des Evangélistes et n'admettre chez eux aucune erreur. Il doit aussi y avoir entendu le St Docteur le déclarer ouvertement : « Il convient que chez les Evangélistes il ne se trouve rien de faux, non seulement par suite de mensonge mais pas même par défaut de mémoire. »

Dans tout ce passage de St Augustin on ne ren-

contre rien qui ne soit conforme à la manière de faire de tous les exégètes catholiques, lorsqu'il s'agit de la solution des difficultés que présentent parfois les contradictions apparentes de l'Ecriture. Certainement ces exégètes ont connu les explications de S[t] Augustin, et loin d'avoir été surpris d'y rencontrer une trop grande liberté — comme s'exprime l'auteur que nous venons de citer — ils ont plutôt imité la manière vraie et juste de conciliation dont le S[t] Docteur s'est servi.

Quant à ce que ce même auteur français rapporte de S[t] Augustin au sujet de la confusion de noms, il s'agit d'un autre endroit du même ouvrage déjà cité, à savoir l. III, chapitre VII, n[os] 29-31, où le S[t] Docteur explique comment il est advenu que, dans *S[t] Matthieu*, XXVII, 9, on lit: « Per *Jeremiam* prophetam » tandis que la citation est de Zacharie.

A entendre notre auteur, on croirait que S[t] Augustin a attribué cette faute à une méprise de S[t] Matthieu. Or, le S[t] Docteur après avoir proposé la solution de cette difficulté par une erreur de copistes — qui ont ou bien ajouté le nom de Jérémie là où S[t] Matthieu avait écrit seulement : *Per prophetam dicentem*, ou bien ont changé le nom de Zacharie qui avait d'abord été écrit — n'admet pas cette solution, et prétend qu'il faut lire *Jérémie* quoique la prophétie soit de Zacharie. Mais S[t] Augustin veut-il attribuer cette version à une faute de S[t] Matthieu, en sorte que le nom de Jérémie se trouve par erreur dans l'Evangile? Loin de là. Même dans la supposition, dit-il, que

le nom de Jérémie se rencontre dans St Matthieu par suite d'un défaut de mémoire — défaut que St Matthieu aurait corrigé après avertissement, à moins qu'il n'ait pensé que le nom de Zacharie ne s'était pas présenté sans raison à son esprit dirigé par l'Esprit saint — c'est par une volonté positive que Dieu a fait écrire l'Apôtre de cette manière, parce que Dieu a voulu nous enseigner la parfaite concordance qui existe entre les prophètes. En vertu de cette concordance ce que Zacharie a dit, Jérémie et d'autres l'ont dit également, parlant tous sous l'inspiration de l'Esprit saint.

Enfin le St Docteur touche à une autre raison : « pour laquelle il a été permis, ou plutôt prescrit par l'autorité de l'Esprit saint, de laisser ce nom de Jérémie dans la citation de Zacharie. » C'est que St Matthieu aura cité, quant au sens, la prophétie qui se trouve partiellement chez les deux prophètes, afin que le lecteur fût averti que, ne trouvant chez Jérémie que le témoignage de l'achat du champ, les autres circonstances du prix, des trente deniers, etc. sont à chercher chez le prophète Zacharie, et qu'il faut comparer les deux citations (1).

Ces solutions de St Augustin peuvent ne pas plaire à bien des gens, mais peut-on y voir un indice, même lointain, de ce que le saint Docteur ait admis l'existence d'une erreur ou d'une confusion de noms dans les Evangiles?

(1) C'est ainsi que Théophylacte lit et veut qu'on lise : per Jeremiam *et* prophetam, parce que, dit-il, ce qui est rapporté par les deux prophètes est mêlé ensemble.

24. Ce même auteur que nous avons cité invoque aussi l'autorité du grand Docteur S[t] Jérôme, et tout d'abord au sujet du récit de S[t] Matthieu, XIII, 35. Ce qu'il prétend trouver chez S[t] Jérôme nous l'ignorons. Celui-ci ne dit pas autre chose sinon qu'avec la Vulgate il traduit : *Per prophetam dicentem*, bien qu'il lui semble que primitivement il était écrit : *Per Asaph prophetam ;* ce qu'un copiste peu intelligent ne comprenant pas, aura peut-être voulu corriger en mettant le nom d'Isaïe, mieux connu, nom qui se rencontre de fait dans plus d'une transcription de l'Ecriture et que des exégètes plus avisés auront rayé du texte. Qu'est-ce que cela prouve ?

Ensuite au sujet du texte de S[t] Matthieu, XXVII, 9, dont nous avons parlé plus haut dans la citation de S[t] Augustin, S[t] Jérôme dit : « Il me semble que le témoignage a été pris plutôt chez Zacharie, à la manière ordinaire des Evangélistes et des Apôtres qui, laissant de côté l'ordre des mots, s'attachent de préférence au sens de l'ancien Testament. » Ici S[t] Jérôme ne résout pas la difficulté, et il ne dit rien non plus d'où nous puissions inférer qu'il admet une erreur quelconque dans les Evangiles. Mais dans sa lettre LVII, n° 7, il écrit : « On accuse l'apôtre de fausseté parce que son texte n'est pas conforme au texte hébreu ni à celui des Septante ; et, ce qui est plus fort, parce qu'il se trompe de nom écrivant Zacharie pour Jérémie. Craignons de dire cela du disciple du Christ, qui a eu soin, non de rechercher les mots et les syllabes, mais de rendre exactement les sentences dogmatiques. »

S[t] Jérôme a l'habitude de faire comme il le dit

ailleurs : « Dans les choses obscures nous exposons les différentes opinions, de manière à paraître nous entretenir de vive voix avec vous plutôt que de vous écrire (1) ». Au même endroit il touche une autre difficulté : « Du reste, *dit-il*, il me semble que l'Apôtre, quand il proscrit les généalogies interminables et les fables judaïques, vise semblables questions [concernant la durée du règne des rois de Juda et d'Israël]. A quoi bon en effet s'attacher à la lettre et accuser d'erreur soit l'écrivain (2) soit telle série d'années, puisqu'il est écrit clairement : *La lettre tue, c'est l'esprit qui vivifie* (2 Cor., III). Lisez tous les livres de l'ancien et du nouveau Testament, et vous trouverez une telle discordance d'années et les chiffres tellement confondus entre Juda et Israël, c'est-à-dire entre ces deux règnes, que c'est affaire d'un homme oisif, plutôt que d'un homme studieux de s'arrêter à de semblables questions. » Il s'agit donc ici de leçons variantes ; or tout le monde comprend combien il est difficile de retrouver parmi elles le texte original quand elles ont pour objet des nombres. D'autre part nous ignorons beaucoup de choses, et tout ce qui a rapport à la chronologie biblique est particulièrement incertain, en sorte qu'il serait plus que téméraire de porter sur ces matières un jugement définitif.

Il est vrai que le même St Jérôme dans son com-

---

(1) *Epist.* LXXII, n° 5.

(2) Il ne faut pas nécessairement comprendre par ce mot l'auteur sacré, mais le secrétaire ou copiste ; St Jérôme s'exprime de même dans son commentaire sur *S. Matthieu*, XIII.

mentaire (l. II, chapitre V) sur *Michée*, V, 2, en parlant de la citation qu'en fait *S. Matthieu*, II, 5, signale : « l'erreur, par laquelle l'ordre se trouve changé ou les mots transposés, et parfois le sens même diffère, les apôtres ou les évangélistes ne prenant pas les citations du livre mais se fiant à leur mémoire qui peut faillir. » Mais le St Docteur n'entend pas exprimer par là son propre sentiment. Nous le connaissons par ses paroles citées ci-dessus *in Matth.*, XXVII et *Epist.* LVII. C'est l'opinion d'autres écrivains qu'il expose ici puisqu'il commence par dire : « Il y en a qui affirment.... qu'on rencontre l'erreur, par laquelle etc.

Du reste il résout personnellement la difficulté en ajoutant : « Je pense que St Matthieu, voulant reprendre la négligence des scribes et des prêtres dans la lecture de l'Ecriture sainte, a reproduit le texte comme il avait été exprimé par eux. » A savoir : *Et toi, Bethléem terre de Juda, tu n'es pas du tout la plus petite* etc.; ce qui n'est conforme ni au texte hébreu ni à celui des Septante.

25. Il est évident que dans les passages où l'écrivain sacré dit expressément qu'il s'énonce, ou qu'il est implicitement censé parler selon les apparences extérieures, selon l'usage de son temps ou conformément aux opinions reçues, plutôt que d'après la vérité réelle et intime d'une chose, il n'y a pas lieu de lui reprocher une erreur ou une fausseté. C'est ce que St Jérôme (1), St Augustin

---

(1) C'est ainsi que St Jérôme pense qu'Hérode s'est réjoui de la demande d'Hérodiade, alors que St Matthieu dit : le roi

et d'autres nous font très-souvent observer, par exemple au sujet d'Ananie qui est appelé prophète (*Jérémie*, XXVIII), au sujet de Joseph qui est nommé père de Jésus, etc. De nos jours même personne ne trouverait ces manières de dire étonnantes ni ne songerait à y trouver une erreur, puisque nous avons encore l'habitude de nous exprimer ainsi.

Toutes ces remarques ne sont ni inconnues aux exégétes ni nouvelles pour eux ; pourquoi donc tant de bruit à ce sujet du côté de quelques écrivains modernes ?

Quant aux objections tirées d'Origène (*t. X in Joannem*, 2 et ss.) il faut les attribuer à sa manière d'interpréter. Ici, et très-souvent ailleurs, Origène n'admettant pas le sens littéral du texte sacré s'efforce de l'expliquer par des exposés anagogiques. Il serait trop long de le suivre; ce n'est du reste pas nécessaire puisqu'Origène, qui seul parle de quelques écrivains ayant admis des erreurs dans les Ecritures — écrivains qu'il ne nomme pas et qu'aucun des autres Pères ne paraît avoir connus — ne les a cependant pas suivis, et quelque hardi qu'il ait été ne s'est pas rallié à leurs opinions téméraires.

---

en fut attristé. Il ne faut pas en conclure, si St Jérôme dit vrai, que St Matthieu se trompe. Celui-ci a noté la tristesse que le roi hypocrite a laissé voir extérieurement, et en cela St Jérôme ne le contredit nullement.

IV

Quelques avis et conseils pratiques en matière d'exégèse biblique

26. Après avoir exposé les trois points de doctrine destinés à mettre en lumière la vraie nature et le caractère des Livres saints, nous en tirerons sans peine, et par manière de conclusion, des avertissements pratiques et des conseils utiles.

Disons, d'une manière générale, qu'ici comme dans tout enseignement, il est important de s'attacher strictement aux règles de la logique, et de se conduire partout par les principes d'une saine philosophie. De cette manière on ne prendra pas l'inconnu pour le connu, ni ce qui est douteux pour certain, ni des conjectures pour des arguments, et les notions ne seront ni fausses ni confuses, défauts qui se rencontrent trop souvent chez les physiciens et les naturalistes comme chez les critiques et les historiens. Lorsque tous ces hommes s'éloignent de la doctrine de l'Eglise, c'est par défaut de science philosophique et spécialement de logique que vous les verrez s'évanouir dans leurs raisonnements. C'est aussi le sort fréquent des amateurs de nouveautés.

Nous avons eu si souvent occasion de donner cet avertissement qu'il est superflu d'y insister davantage ici.

27. Pour mieux préciser notre pensée, de même qu'il ne faut s'adonner à l'étude approfondie d'aucune science — nous ne parlons pas de l'étude

préparatoire de ses éléments — sans être armé d'une saine philosophie, il en est de même pour l'étude de la science vraie et proprement dite des Ecritures, qu'on ne doit aborder qu'après la préparation théologique voulue.

Celui-là se trompe certainement qui pense que des jeunes gens qui n'ont pas achevé leurs cours théologiques, et même qui n'ont pas conquis les grades académiques, peuvent se livrer avec fruit et sans péril à l'étude de la science des Ecritures dans toute son étendue. Pendant qu'ils étudient la théologie, les élèves des classes inférieures peuvent et doivent sans doute s'initier aux éléments de la science des saintes Lettres, et les élèves des cours supérieurs de théologie doivent s'appliquer à en acquerir une connaissance plus ample et plus intime, mais avec prudence, afin de ne pas s'exposer à manquer de mesure dans leurs jugements et dans leurs paroles. Cependant, à moins d'avoir établi sur des bases solides et complètes le fondement ordinaire des études théologiques, l'édifice qu'ils voudront construire vacillera et sera en danger permanent de ruine.

Il leur faut avant tout posséder et bien comprendre la vraie doctrine de l'Eglise sur la nature de l'inspiration, sur le canon des Livres saints, sur l'authenticité de la Vulgate et sur le magistère suprême d'interprétation qui appartient à l'Eglise.

Ces choses étant bien comprises, et après avoir acquis la connaissance de la langue grecque, de la langue hébraïque et des autres idiomes orientaux, on pourra s'adonner aux études philologiques et

historiques, à la recherche des choses de l'antiquité, à l'art de la critique, utilisant aussi les travaux des érudits hétérodoxes et rationalistes, contrôlés toutefois d'après les règles de la stricte logique. De la sorte on pourra, dans le doute, établir la vraie leçon de l'Ecriture, et dans les cas obscurs découvrir son sens véritable.

Il n'y a personne qui ne voie combien toutes ces études sont importantes et réquièrent un esprit perspicace, des aptitudes spéciales, une préparation indispensable, et en outre un travail persévérant et assidu. Ce qui n'est le partage que du petit nombre. Aucun prêtre, cependant, ne peut y demeurer tellement étranger qu'il soit incapable de retirer de l'utilité des travaux de ces privilégiés.

28. Combien sont dignes de pitié les opinions émises par quelques-uns—chose à peine croyable—que chacun doit interpréter l'Ecriture par elle-même sans employer les commentaires des exégètes ! Qui aurait jamais pu imaginer chose semblable ! Ce n'est certes pas le grand Docteur St Jérôme, qui avait lu à peu près tout ce qui avait été publié de son temps, et qui a traduit du grec en latin plusieurs commentaires, par exemple ceux d'Origène sur Jérémie et Ezéchiël.

Et qu'en pense St Augustin ? « Si toutes les connaissances, *dit-il*, quelque médiocres et faciles qu'elles soient, demandent pour être assimilées un maître qui les enseigne, où trouver une conduite plus téméraire et plus orgueilleuse que chez ceux qui refusent de s'instruire auprès des inter-

prètes de nos saints Livres, au sujet des secrets divins y renfermés (1). »

Que dire de ceux qui parlent et agissent comme s'il fallait se servir seulement ou du moins de préférence des écrits rationalistes, laissant là avec dédain ceux des exégètes catholiques ? Le Concile de Trente s'élève contre cette insanité : « Pour réprimer les esprits pétulants (le saint Concile) décrète que personne, se fiant à sa propre sagesse, ne se permette, en matière de foi et de mœurs faisant partie de l'édifice de la doctrine chrétienne, de détourner en son sens l'Ecriture sainte, et n'ose l'interpréter contrairement à celui qu'a tenu et tient notre Mère la Ste Eglise, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Ecritures, ni contrairement au sentiment unanime des Pères ; et cela quand même ces interprétations ne seraient jamais destinées à voir la lumière. Ceux qui agiraient à l'encontre de ce décret doivent être signalés par les Ordinaires et frappés des peines établies par le droit. »

Il n'y a pas que les Pères qu'il ne soit pas permis de dédaigner. « Pour ce qui est des autres exégètes catholiques, leur autorité est moindre sans doute, mais parce que les études bibliques n'ont pas cessé de progresser dans l'Eglise, nous devons aussi respecter leurs commentaires, où l'on pourra puiser à l'occasion beaucoup d'éléments utiles à la réfutation des erreurs et à l'éclaircissement de points

---

(1) AD HONORAT.. *de utilitate credendi*, XVII, 35, cité dans l'Encyc. *Providentissimus*, laquelle il faut lire à ce sujet.

difficiles. En vérité, il serait par trop inconvenant d'ignorer et de dédaigner les travaux excellents et nombreux que nos écrivains nous ont laissés, pour leur préférer les livres hétérodoxes et y chercher, au péril de la saine doctrine et trop souvent au détriment de la foi, l'explication des passages auxquels les catholiques ont consacré depuis longtemps et avec succès leurs veilles et leur génie. Bien que l'exégète catholique puisse parfois avec prudence s'aider des études des hétérodoxes, il doit cependant se souvenir, d'après les enseignements répétés des Anciens (1), que le sens authentique des Stes Lettres ne se trouve pas hors de l'Eglise, et qu'il ne peut nous être transmis par ceux qui, privés de la foi véritable, loin d'atteindre jusqu'à la moelle de l'Ecriture, en rongent seulement l'écorce. (St Grégoire le Grand, *Moral.*, XX, 9 alias 11). »

C'est ainsi que s'exprime Léon XIII dans son Encyclique *Providentissimus*.

29. Pour ce qui concerne les Rationalistes, on ne peut nier que, là où il s'agit surtout de philologie et d'art critique, d'histoire et de recherches des antiquités, ils ont publié, au prix de grands labeurs et d'efforts considérables, des écrits où les catholiques ne trouvent pas peu à glaner, et par lesquels ceux-ci doivent se sentir stimulés à chercher eux-mêmes avec une ardeur égale, afin de ne pas être obligés d'emprunter aux seuls Rationalistes la connaissance de ces choses.

---

(1) Cf. Clem. Alex., *Strom.*, VII, 16; Orig., *De princ.*, IV, 8; *In Levit.*, *hom.* 4, 8; Tertull., *De præscr.*, 15, seq.; S. Hilar. Pict., in *Matth.*, XIII, 1.

Cependant il faut procéder avec précaution dans la lecture des ouvrages auxquels nous faisons allusion ; car leurs auteurs parlent fréquemment sous l'impression d'opinions préconçues, et tandis qu'ils se donnent pour disciples de la raison pure, souvent ils s'écartent de ses règles, affirmant ce qu'ils ignorent, acceptant des conjectures pour des raisons certaines, et proposant de purs sophismes pour des argumentations.

Mais que — chez ces écrivains qui a priori nient les miracles et les prophéties, la révélation divine et tout l'ordre surnaturel, les rejetant comme impossibles, et qui, au mépris de tous les préceptes de la logique, refusent tout raisonnement et toute discussion sur ce point — que chez ces hommes on veuille chercher le sens et l'interprétation de la parole divine qui n'enseigne que des vérités surnaturellement révélées, peut-il y avoir chose plus insensée ?

Il est une classe de Rationalistes, français surtout, qu'on appelle des vulgarisateurs. A l'usage de la foule, des gens ignorants, ou même de ceux qui sont instruits dans des sciences autres que celle de la religion, ils se donnent la mission d'interpréter l'Ecriture, surtout les livres du nouveau Testament, pour détruire par pure impiété, au moyen de mensonges et de sophismes, la foi du peuple. Que ces scélérats impies trouvent des catholiques pour les mettre en évidence, c'est une vraie folie. Car si ces vulgarisateurs ont pu mériter des louanges pour d'autres de leurs œuvres, on doit dire qu'ils y ont perdu tout droit par les

livres dont nous parlons et dont toute science vraie est absente.

30. Par un dernier avertissement ou conseil nous rappelons à tous les prêtres, et spécialement au jeune clergé la nécessité de s'appliquer à la lecture attentive et à la méditation sérieuse des Lettres apostoliques de Léon XIII *Providentissimus Deus.*

Veillons, nous prêtres et clercs plus que les autres, à nous abstenir de toute intempérance d'opinion ou de langage. Ecartant tout écrit qui en serait entaché, parce que la témérité n'accompagne jamais la science véritable, cherchons la moelle et le sens vrai et originel de la parole de Dieu dans les écrits des Pères et des exégètes catholiques.

Ce qui en général importe le plus au clergé c'est que, après avoir perçu exactement le sens des Livres sacrés, il devienne apte à enseigner, à reprendre, à conduire dans les voies de la justice, à se nourrir lui-même de l'aliment divin de la parole de Dieu et à se sanctifier. Quand même nous travaillerions jour et nuit à cette étude, le temps nous ferait encore défaut pour arriver à l'intelligence complète des saintes Ecritures.

II

Considérations sur le St Sacrifice de la Messe

Remarques préliminaires

« S'il est sur cette terre une chose toute divine et que les habitants du ciel pourraient nous envier, s'ils étaient capables d'envie, c'est bien le très-saint Sacrifice de la Messe. Grâce à lui les hommes possèdent sur terre comme un ciel anticipé, ayant devant les yeux et touchant de leur mains l'Auteur même du ciel et de la terre. Ils doivent avoir soin d'environner d'honneur et de vénération ce don privilégié, et redouter les regards des anges qui auraient horreur de leur négligence, eux qui s'efforcent de nous surpasser en révérence (1). »

Si ces paroles s'adressent à tous, chacun comprend qu'elles s'appliquent surtout aux prêtres constitués par Dieu pour représenter le Christ, Pontife souverain et éternel, dans l'offrande de cet auguste sacrifice.

Approfondissant d'une part la dignité éminente du prêtre et l'efficacité de son ministère pour le salut du genre humain, et de l'autre la haute sainteté et les fruits pour ainsi dire infinis du sacrifice de la loi nouvelle, nous n'avons cessé, depuis le début de notre ministère épiscopal,

---

(1) Urbain VIII, Lettres apostoliques du 2 Septembre 1634.

d'avertir nos prêtres et de les stimuler avec toute la diligence et persévérance possibles, afin qu'ils offrent chaque jour le saint Sacrifice avec la plus grande dévotion et afin qu'ils estiment la Messe comme le plus important et le plus sacerdotal de leurs actes — car il l'est en réalité — comme le centre de leur vie et la source inépuisable de toutes les grâces et bénédictions célestes pour eux-mêmes et pour leur saint ministère.

Mû par ces raisons, nous avons jugé bon d'écrire ces Considérations théologiques sur le St Sacrifice de la Messe, espérant jeter plus de lumière sur certains points moins approfondis en cette matière.

Nous prêtres qui avons reçu de Dieu la grâce insigne et souveraine de monter tous les jours à l'autel, et qui avons le devoir d'instruire les fidèles sur l'excellence et sur la valeur de ce sacrifice afin de les amener à y assister fréquemment et même quotidiennement, nous ne devons avoir rien plus à cœur que de comprendre toujours davantage ce mystère sublime, afin que le feu de l'amour divin embrase nos cœurs, qu'il les remplisse de la suavité renfermée dans ces mystères adorables, et qu'il allume dans les âmes qui nous sont confiées le même incendie d'amour et y répande les mêmes douceurs spirituelles.

Quand on traite d'une chose, la première question est de savoir ce qu'elle est.

Je traiterai donc tout d'abord de l'essence du Sacrifice de la Messe.

C'est du reste de la solution de ce point que dépendent toutes les autres explications sur l'ex-

cellence du St Sacrifice et son caractère propre, sur son efficacité et ses fruits, et sur les sentiments de révérence, de pureté, de dévotion et de confiance avec lesquels nous devons l'offrir ou y assister.

I

De l'essence du St Sacrifice de la Messe

La Messe est-elle et comment est-elle un véritable sacrifice, le même que celui de la croix — bien qu'offert d'une manière non sanglante — rappelant et représentant ce même sacrifice de la croix ?

On pourrait s'étonner de ce que quelques Scolastiques plus récents, tels que Vasquez, Suarez, Lugo, Lessius et d'autres, ainsi que les théologiens modernes, se soient donné tant de peine pour résoudre cette question, alors que les Anciens, et parmi eux les Princes de l'Ecole, St Thomas et St Bonaventure, ont paru y toucher à peine, comme si l'intelligence leur en eût semblé si claire et si limpide que toute explication devenait superflue.

D'aucuns répondent que cette question n'est pas difficile à éclaircir, pourvu qu'on s'en tienne à la définition du sacrifice telle que l'ont donnée les théologiens anciens. Que toute la difficulté qu'y trouvent les modernes provient de ce qu'ils ont donné du sacrifice une définition différente, en y introduisant la note que l'oblation se fait par une destruction réelle ou équivalente de la chose offerte, laquelle note, disent-ils, n'appartient pas nécessairement à la notion du sacrifice.

Quoi qu'il en soit du motif pour lequel les

Anciens n'ont pas traité la question *ex professo*, nous ne pensons pas qu'ils aient eu une autre notion du sacrifice que celle des théologiens modernes (1). Et notre avis est que ceux-ci — quoiqu'on puisse ne pas être tout à fait d'accord sur leurs explications ou qu'on doive même en rejeter quelques-unes — n'ont pas peu contribué à mettre la vérité en lumière, et à mieux faire comprendre et élucider la doctrine de leurs prédécesseurs.

A l'aide de ces controverses des théologiens modernes, et sans cependant admettre entièrement l'une ou l'autre de leurs opinions, on peut, à notre sens, exposer très-exactement en quoi consiste l'essence du sacrifice de la Messe, tout en retenant la notion du sacrifice telle qu'elle est acceptée par la presque totalité des théologiens, et telle qu'à notre avis il est nécessaire de l'admettre (2). La

(1) Nous sommes surpris d'entendre certains auteurs en appeler à St Thomas comme s'il admettait que le sacrifice ne demande pas une destruction quelconque de la chose offerte, alors que le S. Docteur enseigne expressément le contraire, 2. 2, q. 86, a. 1 : « Le terme oblation, *dit-il*, est commun à toutes les choses offertes pour le culte de Dieu. Si la chose est offerte au culte comme pour en faire une chose sacrée destinée à être consumée, il y aura en même temps oblation et sacrifice. » [Un auteur récent croit pouvoir traduire cette phrase : « pour être changé en une chose sacrée, qu'on en doit faire » mais il néglige le reste de la citation, à savoir] « Si par contre la chose est offerte en sorte qu'elle reste entière [ne devant pas être consumée] tout en étant consacrée au culte [donc, quoique sacrée] ou à l'usage des ministres sacrés, il y aura oblation et non sacrifice. »

(2) Sans cette note de destruction réelle ou équivalente, il est impossible de comprendre la différence entre une simple

voici : Le sacrifice est *une offrande faite par le prêtre à Dieu seul, d'une chose sensible représentant la vie humaine et à elle substituée, ou bien de la vie humaine elle-même* (1), *par la destruction réelle ou équivalente de cette chose ou de cette vie, en reconnaissance du souverain domaine de Dieu* (2).

Nous allons démontrer que cette définition du sacrifice se vérifie dans la Messe.

---

oblation ou offrande et cette oblation spécifique qui est le sacrifice. En d'autres termes, sans cette note la forme physique et propre du sacrifice ne subsiste pas, non plus que sa forme méthaphysique ou sa signification. comme la suite le démontrera.

(1) Bien entendu en supposant l'intervention de l'autorité de Dieu qui est seul le maître de la vie et de la mort, comme dans le sacrifice d'Isaac et dans celui de la croix où le Christ a offert sa vie humaine.

(2) C'est là la signification immédiate et directe du sacrifice, laquelle n'exclut pas, mais renferme au contraire les autres significattons, ou les trois autres fins du sacrifice. Par là même en effet que 1/ *Dieu doit être reconnu comme le souverain Maître,* nous devons aussi reconnaître que tout bien nous vient de lui et par conséquent 2/ *lui rendre grâce* pour les bienfaits reçus, et 3/ *lui demander de nouvelles faveurs*; enfin dans l'hypothèse que l'homme a péché, comme dans l'état déchu où nous nous trouvons, il faut 4/ s'avouer coupable et digne de la peine de mort, et *apaiser la justice divine.*

A la condition d'admettre cette quadruple signification du sacrifice, qui ne peut lui être attribuée qu'en vertu de la note de destruction de la vie ou d'une chose substituée â la vie, et à cette condition seulement, il est possible de comprendre l'excellence propre au sacrifice, excellence que tous lui reconnaissent, et en vertu de laquelle il surpasse tous les actes de religion, constituant en quelque sorte le résumé du culte extérieur tout entier, c'est-à-dire du culte qui n'exprime pas seulement une partie du culte intérieur, mais le culte intérieur entier que nous devons à Dieu.

La seule difficulté se trouve dans la note où il est dit que le sacrifice doit être une offrande *par destruction réelle ou équivalente de la chose offerte.*

Nous parlerons seulement de cette note, et nous ne répéterons pas ici les explications des théologiens lesquelles nous supposons être connues, mais nous développerons notre manière de voir personnelle, prenant de leurs discussions ce qui peut servir à la démonstration plus complète de la vérité, établissant en même temps que les objections faites, et à juste titre, à leurs opinions ne nuisent pas à la nôtre.

Donc, pour prouver que la note du sacrifice définie plus haut se réalise dans la Messe, considérons trois choses: *la matière* du sacrifice, *l acte sacrificateur* et *la forme* du sacrifice que lui donne l'acte sacrificateur.

Dans la Messe, *la matière* considérée comme le terme duquel et dans lequel commence l'action de sacrifier, c'est le pain et le vin. La matière considérée comme le terme auquel tend comme à l'objet du sacrifice, et dans lequel s'achève essentiellement cette action, c'est le corps et le sang du Christ, ou le Christ lui-même sous les espèces du pain et du vin.

L'acte sacrificateur c'est l'action même de consacrer le pain et le vin, ou la transsubstantiation active du pain dans le corps et du vin dans le sang du Christ, les seules espèces du pain et du vin demeurant.

La forme du sacrifice c'est l'état même du Christ sous les espèces du pain et du vin, produit par l' action du sacrifice.

D'où il suit : 1° que l'essence du sacrifice de la Messe est contenue dans la seule consécration, qui donne à la Messe sa forme physique propre de sacrifice, non sanglant, à la vérité, puisqu'il n'y a pas *d'immolation réelle* comme sur la croix, mais sacrifice vrai et proprement dit cependant, parce que l'acte sacrificateur, en tant qu'immolation mystique, place le Christ sous la forme d'une victime *équivalemment immolée*. Il produit le Christ et le met dans un état tel que son corps soit vraiment, sous les espèces du pain, un aliment comme le serait la chair d'une victime immolée ; et que son sang soit vraiment un breuvage, sous l'espèce du vin, comme s'il était répandu, bien que le Christ demeure entier, immortel et glorieux sous l'une et l'autre espèce. Car une victime vivante n'est rendue capable d'être mangée dans les sacrifices, et ne devient une nourriture ou un breuvage, qu'à la condition d'être auparavant mise à mort ou immolée.

On objecterait en vain ici ce qu'on objecte à Lessius — lequel fait consister l'essence du sacrifice de la Messe dans la séparation du corps et du sang de Notre-Seigneur en vertu des paroles de la consécration — à savoir, que cette séparation ou immolation est mystique mais n'a rien de réel, et qu'il y a là un essai de sacrifice inefficace plutôt qu'un sacrifice vrai et réel. Selon notre manière de voir, il est vrai que l'immolation n'est ni réelle ni sanglante ; elle ne peut l'être, et personne ne songe à l'affirmer ; mais l'état sacramentel du Christ produit par la consécration est réel, état où le Christ

est placé comme une victime servant d'aliment sous l'espèce de pain, et de breuvage sous l'espèce de vin, selon les paroles du Sauveur lui-même: *Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage;* ce qui ne pourrait être si le Christ, tout en demeurant vivant et glorieux, ne se trouvait vraiment à l'état de victime immolée.

Quelqu'un demandera peut-être: ne s'ensuit-il pas que l'essence du sacrifice de la Messe subsiste dans une consécration, soit celle du pain, soit celle du vin? Nous répondons: cette affirmation ne se trouve pas dans ce qui précède. On peut admettre que, si le Christ, en instituant le sacrifice l'avait voulu. l'essence du sacrifice aurait pu subsister par une seule consécration; mais, comme nous le dirons bientôt, il a établi dans la double consécration, d'une manière beaucoup plus convenable et plus expresse, la raison ou essence du sacrifice qui est en même temps commémoratif et représentatif de son sacrifice de la croix.

La difficulté qu'on oppose à Lugo ne nous touche pas davantage: à savoir que cet état de mort et amoindri sous les espèces du pain et du vin, cet état de nourriture et de breuvage, que ce théologien considère comme une destruction équivalente ou immolation suffisante pour un sacrifice véritable, n'est cependant pas commémoratif, comme il devrait l'être, du sacrifice sanglant de la croix. En faisant même appel, avec le cardinal Franzelin, à l'absence ou suspension de toute vie sensible et organique qui est une suite naturelle de cet état

du Christ, encore, dit-on, n'y aurait-il qu'un souvenir *générique* de sa mort sanglante.

Nous répondons que, suivant notre explication, il n'y a pas seulement une commémoraison générique, mais une commémoraison vraie et tout à fait spécifique du sacrifice de la croix, parce que nous ne plaçons pas l'essence du sacrifice de la Messe en ce que le Christ soit établi dans un état amoindri et de mort *d'une manière quelconque*, mais bien qu'il soit établi sous les espèces du pain et du vin comme nourriture et comme breuvage, ce qui ne peut se produire dans l'oblation d'un être vivant à moins que celui-ci ne soit devenu semblable à une victime immolée. Donc, en admettant même que le Christ, dans son état sacramentel, exerce naturellement tous les actes vitaux organiques et sensibles, il resterait vrai de dire qu'il y est à l'instar d'une victime immolée dont on peut réellement manger la chair et boire le sang.

De tout ce qui précède il résulte : 2° que la Messe est un sacrifice véritable, le même que celui de la croix, puisqu'on y trouve le même prêtre sacrificateur principal et la même victime, le Christ Notre-Seigneur. Mais aussi que le sacrifice de la Messe est commémoratif de celui de la croix puisque, comme le Christ a été réellement immolé sur la croix, de même dans la Messe, tout en demeurant glorieux, il est réellement placé dans l'état d'une victime qui sert d'aliment, comme s'il était immolé d'une manière sanglante,

Et ce n'est pas pour des raisons différentes que

le sacrifice de la Messe est commémoratif du sacrifice de la croix et qu'il est réellement sacrifice, comme on l'oppose à Lugo, mais il est précisément commémoratif par la raison qu'il est véritablement un sacrifice.

Le sacrifice de la Messe, comme l'explique forbien Lessius, n'est pas seulement commémoratif, mais il représente au vif le sacrifice sanglant de la croix. Il consiste dans une double consécration par laquelle, en vertu des paroles, le corps de N.-S. est séparé de son sang, quoique le Christ, étant glorieux et immortel, là où se trouve son corps et là où se trouve son sang, là aussi, par suite de la concomitance, se trouve le Christ tout entier, Dieu et homme. Cependant l'explication de Lessius est insuffisante en ce qu'il fait consister la nature et l'essence du sacrifice de la Messe dans cette seule séparation mystique du corps et du sang du Christ.

De ce que nous avons dit il suit : 3° qu'il faut abandonner l'opinion de Vasquez. Cet auteur établit une distinction entre le sacrifice absolu et le sacrifice relatif, et il affirme que la Messe est un sacrifice relatif, ayant la signification propre du sacrifice mais n'étant en réalité qu'une commémoraison de celui de la croix. On ne voit pas, d'après cette explication, comment la Messe est en même temps un sacrifice véritable.

Il n'est pas non plus possible d'approuver Suarez, qui fait consister le sacrifice de la Messe en ce que l'objet principal de l'offrande n'est pas détruit en quelque manière mais qu'il est produit, que le

corps et le sang du Christ sont produits en reconnaissance du suprême domaine de Dieu. Cette opinion est singulière, et personne n'a jamais admis qu'une chose peut se dire offerte en sacrifice, non parce qu'elle est réellement ou équivalemment détruite ou immolée, mais parce qu'elle est produite. Selon notre manière de voir il y a moyen de compléter la sentence de Suarez et de la rendre acceptable en y ajoutant : que le corps et le sang du Christ sont *non pas simplement produits mais qu'ils le sont de manière à se trouver dans l'état d'une immolation équivalente.*

Il est facile de comprendre: 4° que la communion est une partie, non essentielle, mais intégrante du sacrifice de la Messe. Il suffit, pour qu'il existe dans la Messe l'état de victime offerte, que le Christ s'y trouve comme aliment et comme breuvage. Il n'est pas requis qu'il soit réellement consumé, mais la consommation sacramentelle complète le sacrifice et le rend intégral.

Enfin : 5° que le pain et le vin sont eux aussi équivalemment détruits, puisque le pain est transsubstantié dans le corps, et le vin dans le sang du Christ, les seuls accidents ou espèces du pain et du vin demeurant.

Absolument parlant, ils pourraient donc être offerts en sacrifice, dans la Messe, avec l'objet principal de l'oblation sacrificale, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ. Mais en réalité ils ne le sont pas, parce qu'un semblable sacrifice ne paraît pas convenir à la nature de la loi nouvelle; et surtout parce que, en vertu de l'institution du Christ, le pain et le vin

ne sont pas offerts pour eux-mêmes ni à raison d'eux-mêmes comme véritable objet — quoique secondaire — du sacrifice, qui est celui du corps et du sang du Christ ; mais ils sont employés comme matière du sacrifice de ce même corps et de ce même sang, à cette fin que, sous les espèces du pain et du vin, le Christ soit placé à l'état de victime équivalemment immolée et servant d'aliment. Le Christ est seul à proprement parler la victime offerte dans le sacrifice.

C'est cependant à juste titre que dans la sainte liturgie on fait l'offrande du pain et du vin, parce que l'acte sacrificateur commence dans le pain et le vin, comme dans la matière du sacrifice, en tant que terme *a quo ;* d'autant plus que dans le terme *ad quem* les espèces ou accidents du pain et du vin resteront et qu'ils doivent rester pour que, sous ces apparences, le Christ puisse être constitué à l'état de victime et à l'état d'aliment.

D'où il suit qu'il n'y a rien de surprenant que l'Eglise romaine prescrive toujours l'oblation du pain et du vin au S[t] Sacrifice de la Messe, et qu'elle ordonne même qu'on y supplée, du moins mentalement, s'il arrivait qu'on s'aperçoive d'un défaut dans la matière après l'offrande. (Rubriques du Missel romain sur les défauts dans la célébration de la Messe).

Ne nous étonnons pas non plus de ce que la sainte liturgie, dans les oraisons de l'offertoire : *Suscipe, sancte Pater; Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris; Suscipe, sancta Trinitas*, semble parler déjà d'un sacrifice véritable, l'action sacri-

ficale commençant dans le pain et le vin en tant que matière et terme *a quo* du sacrifice. L'Eglise en les offrant considère déjà le sacrifice comme un tout lequel, bien que non encore achevé, se prépare cependant et commence par cette offrande de ce qui en est la matière. La liturgie parle donc non d'un sacrifice qui s'achève actuellement en partie dans le pain et le vin, mais de celui qui va être offert par la consécration du pain et du vin, de telle sorte que sous l'espèce du pain sera contenue l'hostie sans tache, et le calice du salut le sera sous l'espèce du vin ; sacrifice qui deviendra intégral par la manducation de l'hostie et par l'action de boire le calice.

Remarquons que dans ces oraisons on ne rencontre pas les mots de *pain* ni de *vin*, mais bien les termes : *cette hostie immaculée*, *calice du salut*, *cette offrande*. De plus, le but de ces prières est évidemment de mettre devant les yeux des fidèles les fins du sacrifice, comme aussi de rappeler et de demander les dispositions d'âme nécessaires pour l'offrir dignement et saintement avec le Christ qui demeure le principal offrant, en sorte *que notre sacrifice plaise à Dieu et lui soit acceptable*. Dans ces oraisons de l'offertoire il est donc question non d'un sacrifice qui s'achève, mais d'une oblation qui se prépare. Le Christ est le principal offrant et son sacrifice en lui-même est toujours agréable à Dieu ; or, il l'offre à Dieu son Père par là même que dans la consécration il se rend présent sous les espèces du pain et du vin, dans l'état de victime pouvant servir d'aliment et

par conséquent équivalemment immolée, et c'est alors seulement que le prêtre, qui est le ministre du Christ, achève le sacrifice avec lui.

En plus des oraisons diverses et des cérémonies qui ornent et entourent les différentes parties de la Messe — ce à quoi l'Eglise a pourvu avec plus de soin et de raison encore que dans l'administration des Sacrements — on distingue donc trois parties dans la Messe :

1° La partie *initiale* et préparatoire — mais non d'une manière éloignée et purement extrinsèque comme les oraisons qui la précèdent, la suivent et servent à en relever la dignité — partie non essentielle cependant ni intégrante, mais néanmoins intrinsèque au sacrifice dont elle est le commencement et la préparation prochaine : c'est *l'offrande*.

2° La seconde partie est *essentielle*. C'est à proprement parler en elle que s'achève l'offrande du sacrifice : c'est *la consécration*.

3° La troisième partie est une partie *intégrante*, à savoir la *communion* dans laquelle la victime est finalement consumée par la manducation sacramentelle.

Il est aisé de voir combien tout ce que nous avons dit de la manière de concevoir l'essence du sacrifice de la Messe concorde avec la S[te] Liturgie romaine. C'est la vérification de l'adage : *lex orandi, lex credendi.* Cette doctrine nous a conduits, comme nous l'espérons, à la solution la meilleure de notre première question, solution facile et conforme, croyons-nous, à la sentence des anciens Scolastiques.

C'est ainsi que St Thomas et St Bonaventure font consister l'action sacrificale dans la seule consécration du pain et du vin, par laquelle le Christ est rendu présent sous les saintes espèces comme nourriture et comme breuvage de nos âmes, et partant comme immolé en tant que victime pouvant servir d'aliment. C'est en cela, nous semble-t-il, que leur a paru consister la nature du sacrifice de la Messe, commémoratif et représentatif de celui de la croix, et cela d'une manière si évidente qu'ils n'ont pas cru devoir s'en expliquer davantage.

II

Du caractère propre du sacrifice de la Messe et de son excellence

Nous avons démontré que la Messe est un sacrifice véritable, proprement dit, le même que le sacrifice de la croix — bien qu'offert d'une manière non sanglante — étant à la fois sa commémoraison et sa représentation par là même qu'il est vraiment un sacrifice.

Dans la Messe on trouve donc les quatre significations ou les quatre fins propres au sacrifice et pour lesquelles celui-ci est offert. Ce sont ces fins que nous allons étudier successivement au point de vue de la Messe, afin d'en faire ressortir davantage le caractère intime et la beauté. Et comme l'excellence du sacrifice de la loi nouvelle, tant sanglant que non sanglant, consiste en dernier ressort en ce que le prêtre offrant et la victime offerte ne sont autres que le Christ lui-même, le Verbe incarné, nous allons scruter davantage cette

doctrine pour mieux faire ressortir l'excellence de ce sacrifice.

La première fin de tout sacrifice est *latreutique* Elle consiste à reconnaître Dieu comme le souverain Seigneur de toutes choses, Maître de la vie et de la mort.

Le sacrifice de la croix a realisé cette fin d'une manière parfaite. En effet, le prêtre était le Christ lui-même Fils unique du Père, Verbe divin fait homme, qui étant une personne,la seconde personne de la très-sainte Trinité, ayant deux natures, la nature divine et la nature humaine, se trouvait par là même être le médiateur entre Dieu et les hommes, marqué du caractère sacerdotal dans son incarnation et oint comme Pontife souverain, *établi pour les hommes en ce qui concerne les choses de Dieu*. (HEBR., V, 1).

Le Christ homme n'a pas été seulement établi pour les hommes — ayant pris non une nature angélique ni une nature autre que la nature humaine — mais il a été véritablement *pris parmi les hommes* (Ibid.) parce que c'est de notre race qu'il a assumé la nature humaine, étant vraiment né de la Vierge Marie. D'où l'on voit combien parfaitement le Christ, nouvel Adam, représente, comme prêtre, le genre humain. Il tient même la place de la création entière, en tant que lien suprême entre le Dieu Créateur et la création, parce que la nature humaine peut en quelque sorte être appelée un microcosme ou monde en miniature, comprenant en elle toute nature créée, spirituelle et corporelle. Et aussi parce que le Christ, Verbe incarné, est le

sommet de l'œuvre divine « ad extra », de tout l'ordre de la nature et de celui de la grâce. Il est la raison pour laquelle Dieu a fait tout ce que nous voyons dans l'ordre présent des choses, comme il est aussi la fin pour laquelle toutes choses ont été créées. (Voir ci-dessus, IIIe partie, nos 1 et 2).

Soit que l'on considère le sacrifice du côté de Dieu auquel il est offert, soit du côté des hommes au nom desquels et pour lesquels il est offert, on ne peut trouver de sacrificateur plus digne que le Christ lui-même.

Il a offert le sacrifice de la croix d'une manière parfaite, par une charité suprême envers Dieu et envers les hommes, charité tant intérieure qu'extérieure, d'intensité souveraine et d'une extension universelle, de sorte que le martyre du Christ, comme l'explique Cajetan, a été de tous les actes humains le plus parfait (v. *Coll. Brug.*, t. IV, p. 370).

Si nous considérons la victime dans ce même sacrifice, elle n'est autre que l'humanité sacrée du Christ, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus précieux parmi toutes les choses créées.

Terminons ce paragraphe en disant que le souverain domaine de Dieu sur toutes les choses existantes ou pouvant exister ne peut être reconnu plus parfaitement, plus efficacement, plus évidemment que par l'immolation de la vie humaine, non d'une individualité humaine, mais de la personne du Verbe incarné, qui est le faîte, la raison et la fin de toute l'œuvre de Dieu « ad extra ».

Nous trouvons donc la première signification du sacrifice réalisée de la manière la plus parfaite

dans le sacrifice sanglant du Calvaire ; autrement dit, la première des quatre fins du sacrifice y est atteinte d'une façon adéquate, aussi bien de la part du prêtre qui l'offre qu'en ce qui concerne la victime offerte et le mode de l'oblation.

Or, le sacrifice de la Messe est offert par le même prêtre sacrificateur principal que celui du Calvaire ; la victime est la même ; la manière d'offrir seule diffère. Cependant le sacrifice de la Messe est commémoratif du sacrifice de la croix par là même qu'il est véritablement un sacrifice, et il est aussi représentatif de ce même sacrifice du Calvaire.

Nous disons que dans la Messe le sacrificateur principal est le même qu'au Calvaire, car le Christ n'est pas semblable aux prêtres humains dont le sacerdoce finit avec la vie ; mais, *parce qu'il demeure éternellement il possède un sacerdoce éternel..... toujours vivant afin d'intercéder pour nous* (HEBR., VII, 23).

Le sacerdoce du Christ continue donc à exister, et en vertu de ce sacerdoce il intercède pour nous au ciel ; en d'autres termes il y exerce sa fonction de prêtre.

Cependant la fonction sacerdotale que le Christ remplit dans le ciel est différente de celle qu'il exerce sur la terre.

Au ciel, il n'offre pas de sacrifice proprement dit, mais il représente à son Père le mérite de son sacrifice sanglant, suffisant à jamais, et qui ne devait être offert qu'une fois ; il intercède ainsi pour nous d'une intercession vraiment sacerdotale.

Il intervient encore en notre faveur comme homme et comme prêtre en manifestant explicitement à Dieu les désirs de sa volonté humaine pour notre sanctification; non pas que N.-S. acquière actuellement de nouveaux mérites, mais parce qu'il nous obtient formellement des grâces par impétration en touchant la libéralité et la miséricorde de Dieu. On ne peut pas dire cependant que cette prière soit nécessaire, comme si le Christ ne nous eût pas, sur cette terre, mérité tous les biens.

Ici-bas N.-S. exerce une autre fonction sacerdotale, qui correspond à celle qu'il remplit au ciel: il présente aussi à son Père le mérite achevé du sacrifice de la croix mais d'une manière différente. Au ciel, il n'offre pas un sacrifice proprement dit; sur la terre, il offre un veritable sacrifice non sanglant, commémoratif et représentatif du sacrifice de la croix, par lequel il applique aux hommes le mérite plein et entier de son sacrifice sanglant. En tant que commémoratif et appliquant aux hommes les mérites du Christ, ce sacrifice non sanglant se renouvelle et se renouvellera jusqu'à la fin des temps.

Pour bien comprendre cette doctrine, il faut remarquer que le Christ n'a pas seulement institué une Eglise visible pour continuer jusqu'à la fin des siècles sa mission d'instruire, d'administrer les choses saintes et de diriger les âmes, mais que, assis à la droite de son Père, il demeure le chef invisible de cette même Eglise. Il influe sans cesse sur elle comme sur son corps mystique, non seule-

ment par une influence purement intérieure, mais encore, conformément à la nature de l'Eglise qui est une société extérieure et visible, par des moyens extérieurs et sensibles, à savoir par les Sacrements, signes visibles et efficaces des grâces intérieures, et par un sacrifice sensible, véritable, commémoratif du sacrifice de la croix, par lequel furent obtenus tous les mérites de la rédemption et de la sanctification des âmes. Le sacrifice non sanglant de la Messe applique les mérites du sacrifice sanglant du Calvaire, et nous fait voir d'une manière sensible que le Christ interpelle pour nous au ciel en offrant ses mérites à son Père.

Il n'est pas difficile de démontrer que le Christ offre le sacrifice de la Messe en qualité de prêtre et de sacrificateur principal. Car deux choses appartiennent à cette fonction : que l'immolation de la victime se fasse en vertu de la volonté du prêtre ou dépendamment de sa volonté, et que lui-même offre immédiatement à Dieu la victime immolée.

Or, dans la Messe, la consécration doit évidemment être attribuée à Dieu seul comme cause efficiente, mais Dieu ne l'opère que sur une manifestation de la volonté humaine du Christ Prêtre, et ainsi l'humanité du Christ est la principale cause instrumentale de la consécration, comme elle était l'instrument uni (à la divinité) et principal dans l'operation des miracles et dans la sanctification des hommes. Le prêtre, devenu par une légitime ordination participant du sacerdoce du Christ, est l'instrument séparé et secondaire de cette action, exécutant ce que le Christ a institué.

Pour ce qui regarde la victime — qui n'est autre que lui-même à l'état de victime, de nourriture et de breuvage — le Christ l'offre immédiatement à son Père, comme sur la croix, par un acte libre de sa volonté, il s'offrit à lui en qualité de victime immolée. Avec le Christ qui s'offre, le prêtre comme ministre secondaire, voulant faire ce que le Christ a institué et fait, offre à Dieu la victime sacro-sainte.

Remarquons que le Christ concourt plus immédiatement à la confection du très-auguste sacrement de l'Eucharistie et au sacrifice de la Messe que dans les autres sacrements, qui sont des instruments séparés et extérieurs de la grâce à conférer. Ici le Christ se rend présent et concourt à l'effet par une volonté actuelle. Le prêtre aussi représente la personne du Christ beaucoup plus parfaitement et plus immédiatement que dans l'administration des sacrements. Dans le St Sacrifice de la Messe il ne parle pas en son propre nom, comme par exemple dans l'administration du Baptême, mais il se sert des propres paroles du Christ.

Notons en passant combien il convenait que, sous la loi nouvelle, le Christ instituât un sacrifice perpétuel en plus du sacrifice sanglant de la croix, lequel nécessairement devait être unique et transitoire, autant par le mode selon lequel il fut offert qu'à raison de la plénitude de sa suffisance pour obtenir la rédemption et la sanctification des hommes. La nécessité de l'institution d'un sacrifice perpétuel ressort de la necessité d'un culte extérieur lequel ne peut être parfait sans sacrifice, et

doit être parfait sous la nouvelle loi. Elle ressort des fins communes à tout sacrifice et qui sont si parfaitement atteintes dans celui qui commémore l'oblation de la croix et applique ses mérites ; ces fins paraissent demander la réitération en tout lieu et en tout temps de ce même sacrifice, puisque partout et toujours les hommes ont besoin de s'appliquer les mérites du Christ, et de manifester aussi parfaitement que possible, par le culte, leurs relations avec Dieu.

Or, le Christ dans son infinie sagesse n'a pas institué, sous la nouvelle loi, un sacrifice autre que le sacrifice commémoratif de son sacrifice sanglant, et où il serait de nouveau lui-même le prêtre principal offrant et la victime offerte d'une manière non sanglante. Le sacrifice du Calvaire ne pouvait être réitéré parce que le Christ devait ressusciter d'entre les morts et ne plus mourir ; et d'autre part, sous la loi nouvelle, il ne convenait pas d'offrir un sacrifice moins digne que celui du Christ, ni même un sacrifice différent comme si le sacrifice de la croix pût sembler insuffisant. D'où cette admirable invention de la puissance, de la sagesse et de la bonté divines, par laquelle le même prêtre offre la même victime que sur la croix, mais d'une manière en rapport avec l'état glorieux du Christ, c'est-à-dire non sanglante, et de telle sorte que, dans la commémoraison même du sacrifice sanglant, consisterait un véritable sacrifice, une immolation mystique, plaçant réellement le Christ dans l'état de victime et de nourriture sous les espèces du pain et du vin. Le

véritable sacrifice non sanglant existe donc avec la même victime que sur la croix et avec le même prêtre offrant ; en même temps subsiste sa relation avec le sacrifice de la croix, et rien n'est enlevé à la suffisance entière de ce dernier. Bien plus, cette suffisance est affirmée, puisque le sacrifice de la Messe, en tant que commémoratif, en applique les mérites.

Le sacrifice sanglant du Rédempteur apparaît donc comme absolu. Tous les sacrifices de l'ancienne loi s'y rapportent comme une ombre préfigurative à la réalité. Le sacrifice de la Messe s'y rapporte comme en étant la commémoraison, et de telle sorte que la même victime y est offerte par le même prêtre, le Christ. La Messe n'est donc pas une représentation vide et inefficace du sacrifice sanglant de la croix, mais elle est de même un sacrifice véritable d'égale dignité et renfermant tous ses mérites pour en faire l'application.

Remarquez aussi avec quelle convenance le martyre du Christ — cet acte humain le plus parfait de tous, qui ne pouvait se poser qu'une fois dans le sacrifice sanglant de la croix, et dont pourtant il ne convenait aucunement de perdre jamais le souvenir — se trouve équivalemment renouvelé par le sacrifice de la Messe. Aussi depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, en tout lieu, à chaque instant de la durée, jusqu'à la fin des siècles et sans interruption un acte d'une dignité égale à l'immolation du Christ et d'une même excellence souveraine la rappelle et la représente.

Donc, en ce qui regarde la première fin ou signi-

fication du sacrifice latreutique, celle de reconnaître le souverain domaine de Dieu, cette signification est réalisée et cette fin est aussi parfaitement atteinte dans le sacrifice de la Messe que dans celui de la croix. Dans les deux sacrifices c'est le même prêtre, le Christ; la même victime, son humanité sainte. Le mode d'offrande dans la Messe, en rapport avec la nature du sacrifice non sanglant, y représente parfaitement le mode de l'offrande sanglante, et de telle manière que la Messe est précisément un sacrifice en ce qu'elle est commémorative du sacrifice de la croix.

Passons maintenant aux autres significations ou fins du sacrifice. Après avoir longuement expliqué la première, nous pourrons nous contenter d'un développement plus restreint pour les trois autres, d'autant plus qu'elles se trouvent intimement liées avec la première et qu'elles y sont implicitement contenues.

Considérons donc, en second lieu, le sacrifice comme *propitiatoire*, signifiant la confession de la dette de mort contractée par le péché contre le souverain domaine de Dieu, et tendant à apaiser sa justice.

On comprend que le sacrifice n'a de fait cette signification et ne tend à cette fin que dans l'hypothèse du péché ou de l'état déchu, qui est l'état actuel du genre humain. Il paraît également évident qu'on trouve dans le sacrifice tout ce qui est nécessaire pour qu'il serve à cette fin. Quelques auteurs même affirment que la fin propitiatoire est essentielle au sacrifice et qu'il n'existerait pas

sans elle. Ils présument, en conséquence, qu'il n'a pas été offert de sacrifice par l'homme dans l'état d'innocence et qu'il n'était pas convenable qu'il en offrît.

A cela nous répondons : s'il y a eu un sacrifice dans l'état d'innocence, ou si, dans l'hypothèse que cet état eût persisté, il eût fallu instituer un sacrifice, nous l'ignorons. Mais c'est peut-être trop avancer que d'affirmer que le sacrifice ne convenait pas à l'état d'innocence ; car, bien que l'action sacrificale consiste dans l'immolation réelle ou symbolique de la vie humaine, et que, dans l'état d'innocence, les hommes n'avaient contracté ni la dette du péché ni celle de la mort, ceci ne nous semble pas s'opposer à ce que les hommes offrissent des sacrifices en reconnaissance du suprême domaine de Dieu, et aux autres fins comprises dans cette fin première et fondamentale, à savoir, pour rendre grâces au souverain Seigneur duquel descendent tous les biens, et pour en obtenir de nouveaux dons.

Et même, Dieu ayant, dans l'état d'innocence, menacé Adam de la mort comme peine du péché s'il transgressait le précepte du Seigneur, rien ne s'oppose à la pensée qu'Adam ait voulu reconnaître qu'il serait justement puni de mort s'il désobéissait, et qu'il ait offert des sacrifices à cette fin. D'où il suit que, tout en soutenant que la fin ou signification de confesser la culpabilité est essentielle au sacrifice, cette fin pouvait aussi, dans un certain sens, exister dans l'état d'innocence sous l'hypothèse du péché possible à commettre. La fin

du sacrifice eût été alors, non pas d'avouer de fait la dette de la mort et de vouloir apaiser Dieu, mais de reconnaître cette dette au cas d'une chute dans le péché,et de confesser ainsi les droits de la justice divine.

Quoi qu'il en soit de l'état d'innocence, historiquement parlant nous voyons qu'après le péché de l'homme le sacrifice a été offert dès l'origine du monde et toujours, et que dans tous les temps il a été regardé comme propitiatoire.

Il est trop évident que le sacrifice de la croix l'a été pour qu'il soit nécessaire de le démontrer. Et comme parmi les différentes fins du sacrifice, et dans les sacrifices divers, l'une ou l'autre de ces fins peut prévaloir et être spécialement visée, nous avons le droit d'affirmer que dans le sacrifice de la croix la fin propitiatoire a dominé la fin eucharistique et impétratoire, et que, parmi les fins du sacrifice, celle de confesser la culpabilité du genre humain et de l'expier y a été la plus considérable.

Pour ce qui regarde le sacrifice de la Messe, bien qu'il soit le même que celui de la croix et qu'il atteigne très-parfaitement sa fin latreutique, il semblerait à première vue qu'une difficulté pourrait s'opposer à l'affirmation du caractère propitiatoire de la Messe. En effet ce sacrifice est non sanglant, et la rémission des péchés paraît s'obtenir avant tout par l'effusion du sang; puis la rédemption et l'expiation du péché ont été complètes dans le sacrifice de la croix.

Cela n'est pas un obstacle à ce que le sacrifice

de la Messe soit propitiatoire, comme l'enseignent les paroles mêmes de l'institution : *ce calice est la nouvelle alliance en mon sang, qui sera répandu pour vous* (1). Toutes les liturgies indiquent très-clairement la même vérité, la tradition vénérable des Pères la déclare et le concile de Trente la définit.

Autre chose est d'enseigner que par le sacrifice de la Messe une nouveau mérite et une satisfaction nouvelle pour le péché sont produits, ce qui est erroné et impie, parce que cette doctrine déroge à la dignité infinie et à l'efficacité du sacrifice de la croix ; autre chose d'enseigner que le sacrifice de la Messe — qui est un sacrifice par là même qu'il est commémoratif du sacrifice de la croix — est, comme tel, propitiatoire en tant qu'il applique les mérites acquis du Sauveur, ainsi que le déclare expressément le concile de Trente : « afin que sa vertu salutaire (du sacrifice de la croix) fût appliquée à la rémission des péchés que nous commettons chaque jour, le Christ prêtre offrit son corps et son sang et ordonna aux apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce de l'offrir. » (*Sess.*, XXII, c. 1).

Donc le fruit de propitiation qui provient du sacrifice de la Messe a été acquis par les mérites du Christ sur la croix, mais il est appliqué aux fidèles dans le sacrifice non sanglant de la Messe,

---

(1) *Luc.*, XXII, 20. Dans le texte grec nous lisons le participe présent ἐκχυνόμενον qui se rapporte, vu la syntaxe de la phrase, au calice eucharistique *qui est répandu*.

commémoratif du sacrifice sanglant de la croix, par une immolation nouvelle et équivalente. Et c'est médiatement et non pas immédiatement que le sacrifice de la Messe remet les péchés, comme le même concile de Trente l'enseigne : « Dieu, par ce sacrifice, *remet les péchés et les crimes quelque grands qu'ils puissent être, en concédant la grâce et le don de la pénitence.* » (Sess. XXII, c. 2). Et comme en témoigne encore le Concile, les mérites de la croix ne sont appliqués par le sacrifice de la Messe, à l'effet de remettre les péchés, qu'à ceux qui sont bien disposés, *qui s'approchent de Dieu avec un cœur sincère et avec une foi droite, avec une crainte révérentielle, contrits et pénitents.* (Sess. XXII, c. 2).

Ainsi l'effet immédiat de propitiation dans la Messe est d'émouvoir la miséricorde de Dieu, de l'apaiser et de le rendre propice afin qu'il accorde la grâce et le don de la pénitence. La rémission des péchés aux âmes bien disposées n'en est qu'un effet médiat, qui doit s'obtenir immédiatement par d'autres moyens, surtout par les sacrements institués à cet effet. Voilà le caractère propitiatoire propre du sacrifice non sanglant de la loi nouvelle.

Cependant ici semble surgir une nouvelle difficulté, à savoir que la propitiation ainsi entendue ne diffère pas de l'impétration de la grâce, en particulier du don de pénitence; que par conséquent le fruit propitiatoire de la Messe n'est pas distinct de son fruit impétratoire. Mais il faut remarquer ce que nous avons dit de l'effet immédiat de la propitiation, in-

diqué dans les paroles mêmes du concile de Trente : Dieu apaisé *par l'oblation de ce sacrifice concède la grâce et le don de pénitence.*

La *propitiation* tend donc à apaiser la colère de Dieu et à exciter sa clémence, afin que, à cause des péchés, il ne retire pas ses grâces ; elle le dispose favorablement pour accorder la grâce de la pénitence et la rémission des peines dues au péché, tandis que l'effet de *l'impétration* est d'exciter la bonté et la miséricorde divines pour l'obtention de tous les bienfaits en général.

Une autre fin du sacrifice c'est *d'impétrer* les bienfaits de Dieu. Aucune difficulté ne se rencontre ici. Par son sacrifice sanglant le Christ a non seulement — comme il le fait dans le sacrifice de la Messe — adoré Dieu parfaitement, mais il a expié les péchés et mérité leur rémission. Cette satisfaction pour les péchés et ce mérite il les applique par le sacrifice de la Messe, non pas en acquérant un nouveau mérite ni au moyen d'une satisfaction nouvelle, mais en présentant à son Père céleste ses mérites acquis et la satisfaction accomplie par le sacrifice de la croix.

Par ce sacrifice le Christ a en outre impétré tous les bienfaits divins, et il mérite d'être exancé désormais par son Père lorsqu'il intercède pour nous. Non seulement il le fait au ciel, comme nous l'avons vu plus haut, mais il intervient encore en notre faveur sur la terre en offrant pour nous son sacrifice non sanglant.

Et cela de deux manières : en présentant ses mérites à son Père, mérites qui sont rappelés et

appliqués par le sacrifice de la Messe ; et encore en intercédant de nouveau pour nous et en nous obtenant des grâces lorsque, dans la Messe, il s'immole d'une manière équivalente et s'offre a Dieu son Père.

Quoique le Christ ne soit plus en état de mériter, rien ne s'oppose à ce qu'il intercède pour nous, et que, par cette nouvelle prière — non en paroles mais en acte très-efficace — du sacrifice de la Messe, il nous obtienne les dons de Dieu, c'est-à-dire avant tout les biens spirituels, mais aussi les dons temporels se rapportant à notre salut et à la gloire de Dieu.

Ce caractère d'impétration du sacrifice de la Messe est défini par le concile de Trente, et amplement confirmé par toutes les liturgies et par les écrits des Pères.

Nous terminons cette étude en traitant de la fin *eucharistique* du sacrifice laquelle se rattache intimement à la fin latreutique.

Il n'est pas possible de reconnaître Dieu comme le principe et le maître de toutes choses sans en même temps le remercier des biens reçus. Ces actions de grâces infinies, le Christ les offrit à son Père sur la croix ; mais il les lui présente de nouveau par le sacrifice commémoratif de son sacrifice sanglant. Il le fait non seulement en représentant à son Père les louanges et les actions de grâces adéquates offertes jadis sur la croix, mais en les lui rendant, également parfaites, par un sentiment renouvelé de son cœur et une nouvelle immolation équivalente de lui-même.

La fin eucharistique est celle qui se manifeste particulièrement dans la Messe qui est appelée souvent le sacrifice eucharistique.

Dans le sacrifice sanglant du Calvaire — outre la fin latreutique qui est comme fondamentale dans tout sacrifice — la fin propitiatoire ou satisfactoire prévalait sur la fin eucharistique et sur la fin impétratoire. Inversement, dans le sacrifice non sanglant de la Messe, la fin impétratoire et surtout la fin eucharistique tiennent le premier rang.

Comme ce sacrifice a été institué pour appliquer aux hommes les mérites infinis et les satisfactions acquises du sacrifice sanglant dont il est commémoratif, il est clair qu'il doit plutôt impétrer de nouveaux bienfaits et appliquer les mérites acquis par la croix. En tant que commémoratif de l'insigne bienfait de la rédemption, il doit être avant tout eucharistique ou d'actions de grâces pour tous les dons de Dieu dont le centre est en quelque sorte cette même rédemption.

Le caractère eucharistique de la Messe se confirme par la nature même de ce sacrifice, puisque sa partie intégrante est la communion, dans laquelle la victime équivalemment immolée est consumée sacramentellement.

Dans la loi ancienne l'holocauste et l'hostie pour le péché — tel que fut avant tout le sacrifice propitiatoire de la croix — étaient offerts sans que personne, ou du moins sans que celui pour lequel l'hostie pour le péché était offerte participât à la victime. Par contre les hosties pacifiques étaient mangées par le prêtre et par le peuple. De même

dans la Messe, qui est un véritable sacrifice pacifique, la victime est consumée dans la communion.

Cette pratique est toute convenable dans le sacrifice d'action de grâces et d'impétration, autrement dit dans l'hostie pacifique, qui suppose un offrant uni à Dieu dans la paix et dans l'amitié, puisqu'il attend ses bienfaits ou rend grâces des dons reçus de lui. Le sacrifice étant l'expression par excellence du culte intérieur il faut, pour conserver ce caractère de sacrifice pacifique, que cette amitié et cette union avec Dieu soient exprimées d'une manière sensible dans l'hostie pacifique. Or, rien n'est plus propre pour cette fin que la consommation de la victime; car, par l'immolation cette victime est consacrée à Dieu d'une manière spéciale, et à cause de cela, celui qui en mange devient participant d'un mets de la table divine. Le repas à la même table est, même parmi les hommes, la plus grande marque de leur intimité réciproque.

Il est aisé de voir avec quelle perfection nous trouvons cette signification de l'hostie pacifique réalisée dans la Messe où nous recevons le Christ au saint banquet de la communion.

Nous croyons avoir démontré la dignité suprême et la souveraine excellence du Sacrifice de la Messe par l'explication de sa nature propre, et par celle du mode parfait par lequel il signifie et atteint les fins communes à tout sacrifice, fins qui embrassent le culte de Dieu tout entier, tant intérieur qu'extérieur.

FIN

CHAPITRE VI

Comment le Fils de Dieu a préparé, dès son incarnation, et ensuite accompli l'œuvre de la rédemption ; et comment il a, en même temps, constitué son Eglise pour transmettre les fruits de cette rédemption à tous les hommes.

194. Au début de la troisième partie des « Méditations théologiques », nous avons placé quelques *Préliminaires* et une *Introduction*, qu'on fera bien de relire ici. Ensuite, dans cinq chapitres consécutifs, nous avons montré le gouvernement de la Providence, dirigeant tous les événements vers le Rédempteur promis. A présent, dans ce sixième chapitre complémentaire, nous voulons démontrer comment le Sauveur lui-même a exécuté le plan divin de la rédemption du monde.

Il l'a fait : 1° en préparant, dès son incarnation, l'œuvre de la rédemption, faisant converger tous les événements vers le but de se faire connaître et reconnaître, *par la foi*, comme le Messie promis, par les hommes sincères, simples et bons, tandis que les princes des prêtres, les scribes et pharisiens, tous les orgueilleux et fourbes, le rejetteraient et deviendraient ses persécuteurs, les instruments du démon pour le conduire à sa passion et sa mort.

2° Dans sa vie publique, il continue sa mission pour ce même but, et il prépare d'une manière plus

prochaine sa passion et son sacrifice sanglant, par lequel il rachètera le monde, contre l'attente du démon. Celui-ci en livrant le Sauveur à la mort, deviendra, à son insu et malgré lui, l'instrument de sa propre ruine et confusion et du salut des hommes.

3° Au moment choisi par lui et librement décrété de toute éternité, sans violenter la liberté de ses créatures, le Rédempteur se fera conduire au supplice, qui sera pour lui le sacrifice en expiation des péchés du monde. Ensuite il ressuscitera glorieux, conversera encore pendant quelque temps avec ses Apôtres pour achever son œuvre, en vue de l'application de ses mérites aux hommes jusqu'à la fin des siècles ; enfin il montera au ciel pour être assis à la droite de son Père, comme chef des Anges et des hommes élus, restaurateur de l'ordre troublé par le péché mais glorieusement et définitivement rétabli dans la cité céleste et éternelle.

4° Cette transmission et application des fruits de la rédemption à tous les hommes, le Christ l'eut en vue pendant toute sa vie sur cette terre. Car, de même que tous ceux qui furent sauvés avant sa venue le furent en vertu de ses mérites futurs ; ainsi ses exemples, sa doctrine, les nouveaux moyens de salut institués par lui étaient destinés, non à ses contemporains seuls, mais encore à toutes les générations futures jusqu'à la fin des siècles. Tout ce que le Christ a fait en vue de l'application future de ses mérites peut se résumer en un seul fait, la fondation de son Eglise, qui en réalité transmet à tous les hommes ses exemples et

sa doctrine, et tous les moyens de sanctification qu'il a institués.

Nous divisons donc ce chapitre en quatre articles : le premier sera consacré à la vie cachée du Sauveur ; le deuxième, à sa vie publique ; le troisième, à sa passion et sa mort, et à sa glorification ; le quatrième, spécialement à son Eglise. Le tout sera brièvement résumé, en supposant le récit evangélique connu.

Article I

Comment le Fils de Dieu commença sa mission rédemptrice dès son incarnation et pendant sa vie cachée.

195. Quand la plénitude des temps fut venue, le Messie apparut. La plénitude des temps, c'est le moment prédéfini de toute éternité par la Providence, et préparé par son action depuis l'instant même de la chute de l'homme et de la promesse du Rédempteur : préparation providentielle du monde matériel et du monde moral ; préparation spéciale du peuple élu, dont le Sauveur devait naître, mais aussi, dans une certaine mesure et d'une façon différente, des peuples de la gentilité.

A l'avénement du Sauveur, le monde connu était tout entier réuni sous le même sceptre des empereurs romains ; les grandes routes romaines le sillonnaient en tous sens ; une même langue, la langue grecque commune (κοίνη), était devenue de fait commune aux juifs de la diaspore ou dispersion, et aux gentils, grecs et romains : l'Italie méridionale et la Sicile étaient devenues la grande

Grèce, et les lettrés, au cœur même de l'empire, à Rome, voire même le peuple, se servaient volontiers de la langue grecque. Tout cela, sous l'action de la Providence, avait pour but de faciliter la propagation de l'Evangile par la prédication des Apôtres et par leurs écrits inspirés.

Pour ce qui est de la préparation morale, le peuple élu en avait été l'objet constant et d'une façon toute spéciale à travers les siècles, comme nous l'avons expliqué longuement. Quant aux Gentils, rappelons seulement que plus de sept siècles avant Jésus-Christ, Israël fut mené en captivité parmi eux, à Ninive, et dispersé parmi ces nations payennes de l'Asie, ignorant le vrai Dieu, « afin de leur apprendre ses merveilles, et de leur faire savoir qu'il n'y a d'autre Dieu tout-puissant en dehors de lui. » C'est ainsi que parle l'Esprit-Saint même, par la bouche de Tobie, l'un des captifs (1). Un siècle plus tard commence aussi pour Juda la captivité de Babylone. Sans aucun doute les Juifs communiquèrent également aux Gentils la promesse du Rédempteur.

De même qu'en Asie, les Juifs de la diaspore passèrent en Afrique, plusieurs siècles avant la venue du Messie. Ils y étaient si nombreux qu'Alexandrie devint pour ainsi dire une seconde Jerusalem. Et, fait remarquable, trois siècles environ avant Jésus-Christ, leurs livres sacrés, qui contenaient la vraie doctrine religieuse et les promesses du Rédempteur futur, furent traduits en langue grec-

---

(1) *Tob.*, XIII, 4.

que commune (κοίνη) sous le roi Ptolémée Philadelphe, pour être insérés dans la bibliothèque mondiale que ce roi résolut de créer à Alexandrie. C'est la célèbre version des Septante, qui devint bientôt d'un usage universel et dont les Evangélistes et les Apôtres mêmes se servirent. Ajoutons les relations officielles de la nation juive, dans les derniers temps avant Jésus Christ, avec Sparte et avec Rome, ainsi que le rapporte le livre des Machabées (1).

196. Donc, dans la plénitude des temps (2), la venue du Sauveur était dûment préparée. Il était attendu d'une manière spéciale par les Juifs (3). Eux seuls, en effet, étaient dépositaires des promesses, et l'institution même du peuple juif comme sa conservation à travers les siècles étaient le signe et le gage surnaturel de la véracité de ces promesses. Il était encore attendu par les Samaritains (4). Il faisait aussi l'objet de l'attente des Gentils, qui tenaient l'annonce de sa venue des Juifs de la dispersion et qui, accablés de misère, avaient accueilli sans difficulté cette nouvelle. Enfin le démon lui même attendait sa venue : il en avait été averti dès la chute de l'homme (5).

(1) 1 *Machab.*, XII, XIV, XV.

(2) Voir ci-devant, pages 339 et suiv.

(3) Plusieurs endroits des évangiles établissent cette assertion : p. ex. : *Matt.*, II, 1 et suiv. ; XI,3, suiv. ; XXI, 9 ; XXVI, 63 ; XXVII, 11, 37, et endr. parall. des autres évangiles ; *Luc.*, II, 25, 26, 38 ; III, 15 ; XXIII, 51 (*Marc.*, XV, 43) ; XXIV, 21 ; *Joan.*, I, 19-27, 41, 45-51.

(4) *Joan.*, IV, 25-30.

(5) *Gen.*, III, 15.

L'attente des Juifs avait pour base les prophéties qui leur représentaient le Messie, conformément à la vérité, comme le fils de David et comme un second David ; mais, par une interprétation fausse, conforme à l'intelligence de la chair, les Docteurs juifs attendaient le Sauveur comme un roi terrestre, qui soumettrait toute la terre à ses armes, étoufferait partout l'idolâtrie, rétablirait le culte du vrai Dieu et la royauté juive, et règnerait éternellement (1).

Contrairement à cette attente universelle des Juifs, le Christ vint sous les dehors les plus humbles ; tout en apportant aux hommes de bonne volonté des preuves convaincantes de sa mission divine.

Voici les faits. Les temps étaient révolus et Dieu avait écarté de la famille de David tout éclat de gloire humaine (2). A Nazareth, une bourgade de Galilée, la Vierge Marie, de la race de David, mais pauvre, fiancée à l'ouvrier Joseph, qui lui aussi était de la lignée de David, crut au message divin apporté par l'archange Gabriël. Par cet acte de foi et d'acquiescement à la volonté divine, elle conçut le Christ du Saint-Esprit (3) comme l'avaient prédit les prophètes (4). Cette conception resta cachée à son époux et au démon.

Le Christ, dès le premier instant de sa conception accepta la mission de racheter de la mort éternelle, par sa mort, tous ses frères selon la chair : sa mort donnerait satisfaction à la divine justice et

(1) Cf. *1 Parcl*, XVII, 11-14.
(2) Voir plus haut n° 192.
(3) *Matt.*, I, 18 suiv. ; *Luc.*, I, 26 suiv.
(4) Voir au chapitre précédent (V), entre autres *Isaïe*, VII, 14.

méritérait à tous les hommes les moyens de salut : rémission des péchés et grâce pour parvenir à la vie éternelle.

Notez attentivement que c'est pour ce double but : d'une part, de la mort expiatoire qu'il voudra subir et, d'autre part, de la communication des fruits de celle ci par la foi en Lui, et conséquemment de l'édification de l'Eglise à sa ressemblance, que : d'abord, le Christ demeure dans un état de dénuement, d'abjection et de passibilité complète, contrairement à l'attente universelle des Juifs et du démon ; qu'en second lieu, il donne parallèlement des marques surnaturelles de la divinité de sa mission, démontrant qu'il est le Messie, le Christ. Or ces signes étaient pour les Juifs, ou des raisons de croire, s'ils étaient de bonne volonté, ou, s'ils ne l'étaient pas, une occasion d'incrédulité, et dès lors de contradiction, de négation et plus tard de persécution.

Le démon, lui, en vertu des mêmes signes, savait que Jésus était le Christ ; mais contrairement à son attente il le voyait dans l'abjection et sujet à la souffrance.

Comme en même temps, il ignorait de quelle manière s'opérerait la rédemption, l'abjection et la passibilité du Christ le portaient à croire qu'il pourrait le perdre et empêcher le rachat des hommes.

Ainsi donc, pour des motifs différents, les Juifs incrédules et le démon désiraient la mort du Christ ; ceux-là parce qu'ils le rejetaient ; celui ci parce que, le connaissant, mais ignorant le mode de la rédemp-

tion et le voyant sujet à la souffrance, il croyait par la mort du Christ pouvoir empêcher le rachat de l'humanité (1).

197. Accomplissant donc sa mission, le Christ envoie de Nazareth en Galilée vers une lointaine bourgade de Juda (peut-être Hébron) sa mère qui le portait en son sein. Il la dépêche vers son précurseur pour sanctifier celui-ci dès le sein de sa mère Elisabeth, femme du juste Zacharie, prêtre d'un rang inférieur, et pour lui révéler, par l'intermédiaire du Saint-Esprit, le mystère de l'Incarnation. Il y fait séjourner Marie jusqu'à la circoncision du précurseur ; à cette occasion, en présence des voisins et des proches, la langue de Zacharie se délie: les paroles qu'il prononce sont claires pour tous ceux dont Dieu illumine l'intelligence, mais pour le démon et pour quiconque n'a en soi que des dispositions mauvaises, elles laissent dans l'ombre et le doute la divinité du Christ ; en présence de Marie, Zacharie proclame qu'en elle le Verbe s'est fait chair ; il annonce que son propre

---

(1) Cf. l'hymne, du temps de la Passion : *Pange lingua gloriosi lauream certaminis*, surtout dans les strophes suivantes :

Le plan divin voulait que telle fut l'œuvre de notre salut : que la sagesse déjouât les multiples ruses du traître, et fît trouver le remède là même où l'ennemi avait trouvé le poison.

Lorsque donc fut venue la plénitude du temps sacré, le Fils, créateur de l'univers, fut envoyé du palais de son Père, et naissant d'une Vierge il vint au monde revêtu de notre chair.

Enfant, il vagit au fond d'une crèche étroite. La Vierge mère enveloppe et lie ses membres de langes, et des bandelettes emprisonnent les mains et les pieds d'un Dieu.

fils sera le précurseur de ce Verbe incarné, le Messie, le Christ attendu, afin que tous les assistants aillent divulguer parmi leurs proches les choses dont ils avaient été les témoins et relèvent ainsi les espérances d'Israël.

198. Revenu à Nazareth, le Christ par l'intermédiaire d'un ange calme les inquiétudes de Joseph, et lui fait part du mystère pour l'amener à reconnaitre Jésus Christ par la foi (1). A la veille de sa naissance, à l'occasion du recensement général de l'empire romain, prévu et préordonné à cette fin par Dieu, il envoie Marie et Joseph à Bethléem : il y naît et est inscrit, avec Marie et Joseph, sur les registres publics ; l'on pourra constater ainsi la réalisation de la prophétie ayant trait à l'origine du Christ et à son lieu de naissance. Or, par une disposition divine il se fit qu'il n'y avait point place pour eux à l'auberge et que le Christ naquit dans une étable. Mais, par ses Anges, il se manifesta à des bergers : de cette facon, la foi le ferait reconnaître et adorer dans la crèche, et par la bouche de ces humbles les autres hommes apprendraient que le Sauveur était né (2).

198. Le huitième jour après sa naissance, bien qu'il fût au-dessus de la Loi, il voulut être circoncis et se fit donner le nom de Jésus, qui signifie Sauveur, nom dont l'avait appelé l'ange dès avant sa conception (3). Son but, en subissant la circon-

---

(1) V *Matt.*, I, 18 suiv.

(2) V. *Luc.*, II, 1 suiv.

(3) *Luc.*, II, 21, comp. I, 31 et *Matt.*, I, 21.

cision, outre l'humilité et l'obéissance dont il donnerait l'exemple, était de proclamer sa descendance d'Abraham ; et de faire en sorte que le démon, le voyant sujet à la souffrance, se trompât lui-même en cette occurrence : car ignorant de quelle manière s'accomplirait la rédemption, il mit dès lors tout en œuvre pour faire mourir le Christ et accomplir ainsi la rédemption à son insu et à son détriment.

199. Le quarantième jour après la naissance de Jésus, par son inspiration il conduit sa mère au temple, quoiqu'elle non plus ne fût point soumise à la Loi, en vue d'y accomplir sa purification par l'offrande des pauvres ; lui-même, supérieur à la Loi, veut être offert selon les préceptes de la Loi et être racheté au prix du pauvre : outre ce nouvel exemple d'humilité, il montrerait ainsi son origine juive, et se manifesterait dans le temple à Siméon et Anne ; ceux-ci le reconnaîtraient publiquement, et sous une inspiration prophétique annonceraient sa mission et sa passion (1) ; il se manifesterait encore aux autres hommes fidèles à Dieu : tous répandraient la bonne nouvelle parmi leurs proches, comme déjà, avant sa naissance, Elisabeth et Zacharie l'avaient fait dans les contrées montagneuses de Judée et à Jérusalem, et après sa naissance, les bergers à Bethléem.

Tout cela afin que les âmes fidèles, par la comparaison des prophéties avec les événements, soient préparées à croire au Christ, au règne de Dieu c'est-à-dire l'Eglise, lorsque plus tard le Christ

(1) Voir tout ceci dans *Luc.*, II, 22 suiv.

sortira de l'ombre et entreprendra la prédication et l'institution de son royaume.

200. Bien que son intention ne fût pas d'exercer par lui-même son ministère en dehors d'Israël, le Christ, venu pour sauver tous les hommes, voulut cependant se faire reconnaître et adorer aussi par les Gentils. Il choisit donc, comme prémices des Gentils, des Mages, sages et riches, et cela pour les motifs suivants : d'abord, parce que ce sera plutôt dans la gentilité que ses disciples se recruteront parmi les puissants, les intellectuels et les riches ; en second lieu pour que, sages et riches, les Mages trouvent un accès plus facile au palais d'Hérode, que l'on ajoute foi à leurs paroles, que toute la ville de Jérusalem soit dans le trouble, que l'on consulte les Ecritures et que, par le massacre prévu et non empêché des innocents de Bethléem, la nouvelle de la nativité du Christ reçoive par le monde une diffusion plus large. A cette fin il fait apparaître l'étoile, selon la prédiction de Balaam, prophète gentil (1) ; il fait savoir aux Mages que l'étoile signifie la naissance du Messie en Judée, et les pousse à aller l'adorer ; au cours du voyage il fait disparaître l étoile pour qu'ils entrent à Jérusalem et se fassent introduire auprès du roi ; après les avoir éclairés par la parole de l'Ecriture il les envoie à Bethléem, et de nouveau l'étoile apparaît ; elle les mène à l'endroit où il est, et là ils le trouvent dans la plus profonde abjection : ainsi ils peuvent le reconnaître par les yeux de *la foi* et l'adorer.

---

(1) V. *Nombr.*, XXIV, 17.

Enfin les ayant avertis par le ministère d'un ange, il les reconduit dans leur pays par un autre chemin, de peur qu'ils ne retournent chez Hérode qui, sous l'instigation du démon, méditait sa mort. En évitant volontairement d'empêcher que le roi impie, se croyant trompé par les Mages, tuât tous les enfants de Bethléem et des environs, âgés de deux ans et au-dessous, conformément au temps où l'étoile était apparue selon le renseignement obtenu des Mages, le Christ avait pour but de répandre par le monde la nouvelle de sa naissance. Le Christ lui-même, après qu'un ange eut averti Joseph, fuit en Egypte. Après la mort d'Hérode, il revient, non à Bethléem, dans la province d'Archelaüs, prince impie et cruel comme son père, et où il eut été trop facilement reconnu, mais à Nazareth, d'où l'on ne pensait pas que dût sortir le Messie, et « pour que s'accomplisse la parole des Prophètes : Il sera appelé Nazaréen (1). » Ce qui peut être doit se comprendre comme suit : Il sera humble et méprisable comme les Nazaréens, cependant d'autre part il apportera *à la foi* des arguments irréfutables de la divinité de sa mission. Cette fuite en Egypte et ce retour à Nazareth ont eu pour but l'accomplissement de ce qui, au sens typique, avait été prédit par le Prophète disant : « J'ai rappelé mon fils d'Egypte (2) » ; ils servirent également à confirmer le démon dans ses idées au sujet de la passibilité du Christ et, au temps de sa

---

(1) *Matt.*, II, 23 : voir les exégètes.

(2) *Osée*, XI, 1 (cf. *Exod.*, IV, 22) et *Matt.*, II, 15.

vie publique, à le faire reconnaître par la seule foi dans ses œuvres ou à le faire rejeter par les incrédules (1).

201. Lorsque Jésus eut atteint l'âge de douze ans, il accompagna ses parents à Jérusalem, et là, pendant trois jours, en l'absence de sa mère, de son père nourricier, de ses parents et de ses connaissances, il se mêla à la foule de ceux qui écoutaient les Docteurs de la Loi. Par ses questions et ses réponses, il voulait faire entendre, en se tenant au texte des Ecritures, que le Messie était venu et que malgré le massacre de Bethléem, il se ferait connaître en son temps. C'est à quoi il faisait allusion en disant : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je m'occupe tout entier des choses de mon Père ? » Et revenu à Nazareth il était soumis à Joseph et à Marie, jusqu'au jour de son apparition en Israël (2).

Quant aux exemples de vertus, aux supplications qu'il adressa à son Père et aux actes méritoires qu'il fit au temps de sa vie cachée en vue de la rédemption de l'humanité, de la constitution de son Eglise future et pour rendre l'œuvre de cette Eglise féconde jusqu'à la fin des siècles, Lui seul les connaît qui les a accomplis.

---

(1) Sur tout ceci voir : *Matt.*, II.
(2) Voir à ce sujet : *Luc.*, II, 41, suiv.

DIGRESSION

sur le péché des anges.

Nous avons vu plus plus haut — nous le verrons encore dans la suite, au cours de l'histoire évangélique, — que le démon et ses anges n'ont négligé aucun effort pour entraver la rédemption du genre humain et s'acharner sur la personne du Christ. Nous saisissons l'occasion pour présenter ici en manière de digression la question du péché des anges : l'endroit est tout désigné pour la traiter ; nous y rencontrerons en effet bien des points qui mettront mieux en lumière les multiples ruses des démons.

Il est certain qu'une partie des anges a péché et a été chassée du ciel ; il est également certain que par la jalousie et la tentation du démon, le genre humain, tombé en Adam, est déchu de l'état de justice originelle et enfin, que les démons se sont efforcés de mettre obstacle à la rédemption des hommes et n'ont cessé et ne cessent jamais de dresser des embûches à ceux que le Christ a rachetés, pour les empêcher d'opérer leur salut. Mais, touchant la nature et les circonstances du péché des anges, bien des points sont restés incertains, voire entièrement ignorés ; de là, chez les Pères et les théologiens, des opinions nombreuses et diverses. La question est d'ailleurs des plus

intéressantes : la doctrine de la rédemption y est impliquée nécessairement ; sa solution regarde à la fois plusieurs dogmes ; et enfin, cette solution est d'un grand appoint pour pénétrer plus intimement l'enchaînement des vérités de la foi.

Toutefois, dans une question que n'éclairent pleinement ni la raison, ni, d'une manière directe, la révélation, il nous faut procéder avec prudence ; la Sainte Ecriture n'a point de témoignage direct et la tradition ne nous apporte que les opinions divergentes des Pères. Nos préférences iront donc à la solution qui se conciliera le mieux avec le dogme et avec les vérités établies ; qui, en même temps, évitera les objections que l'on pourrait tirer de ces vérités ; qui enfin s'appuiera, non sur des hypothèses nombreuses, et gratuites ou peu vraisemblables, mais qui, puisqu'il faut des hypothèses, en exigera le moins possible et d'une probabilité plus forte.

Or, ces différentes conditions nous semblent réalisées, parmi toutes autres dans l'opinion que nous proposons et expliquons brièvement ici, en la comparant aux opinions des divers auteurs qui ont traité la question :

LA CAUSE ORIGINELLE *du péché du démon gît dans un sentiment d'orgueil qui lui inspira une telle complaisance dans l'excellence de sa nature, qu'il ne put souffrir de se voir non seulement surpassé mais même égalé par aucune créature.*

L'OCCASION PROCHAINE *de son péché fut la connaissance du décret divin élevant à l'ordre surnaturel les créatures raisonnables et la conviction immédiate*

qu'il en conçut que, grâce au mérite surnaturel et à la récompense de la vision béatifique, des créatures, bien inférieures à lui par leur nature, en viendraient à pouvoir l'égaler et même le surpasser. — Soit dit en passant, cela se réalisa de fait en la bienheureuse Vierge qui surpasse *tous* les esprits angéliques ; cela se réalisa aussi pour des anges et des hommes qui, peut-être en grand nombre, surpassent effectivement *certains* esprits angéliques. — *Cette connaissance accompagnée de cette conviction lui firent dédaigner par orgueil, et par la jalousie qui en découla, les dons divins ; il rejeta la vision béatifique de Dieu qu'ils devaient lui acquérir, plutôt que de voir à ses côtés des créatures égales ou supérieures en gloire.*

La cause originelle de la chute et le premier péché du démon furent donc l'orgueil ; en effet, ce péché convient plus que tout autre à une nature purement spirituelle, et d'ailleurs, au témoignage de Petavius (1) « le sentiment presque universel des Pères est que le péché qui causa la chute de Satan et de ses partisans ne fut autre que l'orgueil. »

Le second péché du démon, suite naturelle de l'orgueil, fut un péché d'envie à l'égard de l'homme. Il y succomba en même temps qu'à l'orgueil, car à notre avis, le décret de Dieu établissant l'ordre surnaturel lui apprit que l'homme lui aussi serait élevé à cet ordre divin, l'homme qu'il prévoyait déjà devoir dominer sur toute la nature sensible

---

(1) *Opus de theol. dogmatibus* ; *De angelis*, l. III, c. II, n. XI.

« les poissons de la mer et les oiseaux du ciel et tous les animaux qui se meuvent sur la terre » (1). En supposant même qu'il eût encore à ce moment ignoré ces choses, son orgueil aurait néanmoins engendré le péché d'envie contre les hommes, comme nous le dirons plus loin.

En outre, il est certain que son orgueil s'accompagna de jalousie à l'égard des anges qui demeureraient fidèles à Dieu. Que la jalousie du démon s'étendit aux anges fidèles est chose indubitable ; la figure qu'emploie dans l'Apocalypse (2) l'Apôtre St Jean l'insinue : il y parle du combat de Michel, prince de la céleste milice, et de ses anges contre Satan et ses adeptes.

Or, la connaissance qu'eut le démon de l'élévation des anges à l'ordre surnaturel suffit à elle seule à établir notre manière de voir. Néanmoins nous pensons que le décret établissant que l'ordre surnaturel serait applicable aux autres créatures douées d'intelligence et serait appliqué de fait à toute créature raisonnable ne lui fut pas inconnu.

L'on peut constater déjà que nous n'avons pas besoin d'un grand nombre d'hypothèses pour étayer notre opinion. Il nous en faut d'autant moins que cette opinion ne dépend en aucune façon de la question de savoir *à quelle époque* les anges furent créés et élevés à l'ordre surnaturel. Sans le moindre doute leur création précéda celle de l'homme ; on pourrait même dire, sans crainte de s'aventurer trop

---

(1) *Gen.*, I, 28

(2) XII, 7 suiv.

loin (1), que les anges furent créés avant toute autre créature. Quant au point de savoir si leur élévation à l'ordre surnaturel suivit immédiatement leur création, comme le dit St Thomas avec certains auteurs, ou s'il y eut un intervalle, comme le pense St Bonaventure avec quelques autres, rien ne l'établit d'une manière péremptoire. Quoi qu'il en soit, notre opinion n'en saurait être ébranlée : il suffit en effet que les anges, quelle que soit l'époque où cela se produisit, aient eu connaissance que l'ordre surnaturel leur serait appliqué, et qu'il serait du moins applicable aux autres créatures intellectuelles : c'est à ce moment précis que les anges rebelles rejetèrent le don de Dieu, tandis que les anges fidèles accueillirent pleins de reconnaissance un tel bienfait, et obtinrent, d'après le degré différent de mérite de cette gratitude amoureuse, un degré différent de béatitude.

Notre opinion met encore ce point-ci en lumière : comment Satan, prince et coryphée des démons, qui, d'après l'avis assez commun des Pères et des Docteurs, fut le plus sublime des esprits (2) ou du moins un esprit d'une sublimité très haute, convoita d'être semblable au Très-Haut (3) ; *semblable,*

---

(1) Voir Petavius, ouvrage cité, *De angelis*, l. I, c. XV.

(2) Voir Petavius, ouvr. cit., *De angelis*, l. III, c. III, n. VII, qui dit que l'opinion établissant que Satan était le premier des anges doit être préférée.

(3) D'après Isaïe, XIV, 12-15; comp. Ezéch., XXVIII, 13-17; certains Pères appliquent cette prophétie, du moins au sens

disons-nous, non pas *égal* (1), car il savait fort bien que, créé par Dieu et dépendant de lui en toutes choses, il y avait entre la perfection divine et la sienne une distance infinie ; mais semblable en ceci, qu'aucune créature ne le surpassât ou ne pût lui être égalée. D'où, une convoitise de principauté et de domination sur les autres êtres, ce qui entraînait encore une fois un mauvais désir d'être égal à Dieu et un sentiment d'envie à l'égard de l'homme, qui

---

typique, au démon; sur ce sujet, v. Petavius, l. c., l. III, c. II, n. XXI et suiv., comp. c. III, n. III.

(1) Plusieurs Pères affirment que le démon a voulu se faire *l'égal de Dieu*. Mais leur expression peut presque toujours être interprétée dans le sens d'une *égalité de similitude*. Voir Petavius, l. c., l. III, c. II, n. XXV. Il y cite Isidore qui écrit que le démon voulut d'abord se voir l'égal de Dieu et plus tard même supérieur à lui, selon le texte de l'Apôtre, *2 Thess.*, II, 4 : « lui qui est l'adversaire, qui s'élève contre tout ce qui est appelé Dieu ou est honoré d'un culte ». Mais nous croyons qu'il faut mitiger l'expression de S. Isidore en ce sens: par son premier péché d'orgueil le démon aurait convoité une certaine égalité de similitude, comme nous l'avons appelée; mais ensuite, sans penser pouvoir être et vouloir de fait devenir supérieur à Dieu, il a désiré, contre toute vérité et avec pleine conscience de son mensonge, être honoré comme Dieu par les hommes; il voulait, au détriment de Dieu, qu'on lui rende à lui le culte suprême, et passer ainsi aux yeux des hommes, d'une manière équivalente, pour un être supérieur ou au moins égal à Dieu. Nous retrouverons cette question chez Guillaume de Paris. Et de fait, le démon prétendit à une certaine supériorité vis-à-vis de Dieu, en ce sens que son acte revenait à vouloir dicter à Dieu la loi pour l'empêcher d'instituer l'ordre surnaturel, de peur que, grâce au mérite surnaturel, quelque créature ne l'atteigne ou ne le dépasse, comme nous le dirons plus loin en parlant de l' énormité de son orgueil.

dominerait déjà la nature sensible et se trouverait maintenant élevé ou allait l'être au-dessus de toute nature jusqu'à une condition propre à Dieu.

Remarquez encore attentivement ceci : notre thèse fait comprendre sans peine comment Satan a pu entraîner dans sa chute et s'associer dans l'éternel dommage tant de malheureux anges, séduits par son exemple et par ses discours fallacieux. Les opinions qui négligent de recourir à l'élévation à l'ordre surnaturel, y comprise même celle de l'homme, se tireront péniblement de cette difficulté.

En effet, les anges des chœurs inférieurs purent parfaitement se rendre compte que, grâce aux mérites surnaturels, ils pourraient désormais égaler ou même surpasser dans la vision glorieuse de Dieu les anges des hiérarchies supérieures(1) : et ce motif les aurait plutôt engagés à repousser les suggestions du prince de la révolte. Mais si l'on suppose que celui-ci a attiré leur attention sur ce fait que l'homme, d'une nature de loin inférieure à la leur, devenait, par sa vocation au même ordre divin, capable de les égaler et même de les supplanter, l'on conçoit alors qu'il y ait eu place pour l'orgueil et pour la jalousie qui en est la conséquence.

Ceci rend aussi parfaitement raison, et d'une manière beaucoup plus plausible que ne le font les

---

(1) Remarquez bien qu'il est dit : grâce aux mérites *surnaturels* ; St Thomas le montre clairement : « aucun être qui se trouve en un degré de nature inférieur, ne peut convoiter un degré de nature supérieur à celui qu'il possède. » (*Summa theol.*, 1, q. 63, a. 3).

autres opinions, de cette jalousie féroce que Satan et ses anges portent au genre humain. Nous en parlerons de suite.

Voici en passant encore une remarque. Nous ne saurions nous ranger à l'avis de ceux qui prétendent que la chute des anges est due au refus de ceux-ci d'accomplir, vis-à-vis de l'Homme-Dieu, le devoir d'adoration qui leur avait été imposé lorsque le mystère de la future Incarnation du Verbe leur fut révélé. D'abord, ces auteurs n'apportent aucun argument positif sérieux pour établir une chose aussi importante ; ensuite, en contradiction positive avec cette thèse, se dresse le fait que les démons ont ignoré ce mystère jusqu'au temps de la vie publique du Sauveur ; car ils n'eurent connaissance de sa divinité que lorsque lui-même, par sa prédication et ses miracles, la manifesta publiquement aux Juifs, tout comme ils ne connurent le mode de la rédemption que lorsque celle-ci fut pleinement accomplie. L'une et l'autre de ces assertions ressort avec éclat de la doctrine de la sainte Ecriture (que nous avons effleurée plus haut et que nous développerons dans la suite) et de la doctrine des Pères (1).

Confrontons maintenant avec la nôtre l'opinion de quelques Docteurs.

Voici comment S[t] Thomas expose la sienne : Le désir du démon d'être égal à Dieu consiste en ce qu'il convoita comme terme béatifique ce qui correspondait aux propres forces de sa nature, et qu'il

(1) Voir Petavius, l. c., l. I, c. VIII, n. XIII et XIV.

détourna son désir de la béatitude surnaturelle qui, elle, ne peut être atteinte que par la grâce de Dieu ; ou, s'il convoita comme fin dernière cette ressemblance divine due à la grâce, il prétendit l'obtenir par les propres forces de sa nature et non par le secours divin ainsi que Dieu l'avait disposé (1).

Cette seconde hypothèse de St Thomas nous étonne : nous ne voyons pas, en effet, sur quelle probabilité il se base pour dire que le démon prétendit obtenir la ressemblance divine, due à la grâce, par les propres forces de sa nature. Si nous autres, hommes, nous nous rendons compte de l'impossibilité qu'il y a pour une créature quelconque d'atteindre par les seules forces de sa nature une fin surnaturelle, comment aurait il pu se faire que le démon, doué d'une telle acuité intellectuelle, ne l'ait pu comprendre ? D'autant plus que cette acuité intellectuelle n'était émoussée chez lui par aucune habitude ni passion antécédente qui, faisant broncher la faculté vis-à vis d'un objet particulier, lui aurait fait embrasser l'impossible, comme cela nous arrive quelquefois — ce que St Thomas nous fait observer un peu plus haut — ; ou bien s'il s'était rendu compte de l'inanité d'un tel désir, aurait-il néanmoins convoité l'impossible ?

Cajetan note à ce propos : « En premier lieu, au sujet de l'assertion de St Thomas disant que l'impossible ne peut être poursuivi comme objet de désir : de ce qui vient d'être dit il est manifeste

(1) *Summa theologica*, 1, q. 63, a. 3 ; cf. *Quæstiones disputatæ, De malo*, q. XVI, a. 3.

que l'objet délibérément choisi [c. à. d. la béatitude] fut non seulement possible mais bon. L'impossibilité est conséquente au mode de désir [c. à. d. s'exerçant conformément aux forces propres à la nature ; ou s'il s'agit de la poursuite d'une certaine béatitude naturelle, en ne l'ordonnant pas en vue de la béatitude surnaturelle, et dès lors en la poursuivant comme terme dernier et par conséquent final de la nature, conformément aux seules forces de la nature]. Il est dit en second lieu : quant à la béatitude surnaturelle, l'impossible en soi fut voulu non en soi, mais *per accidens;* quant à la béatitude naturelle considérée comme finale, il est dit que c'est là aussi l'impossible *per accidens*, dans la supposition que l'ordre surnaturel ait été surajouté, mais que néanmoins cet impossible fut poursuivi *per accidens* par manière de conséquence. »

Nous répondons à cela : le démon avant que son désir s'exerçât, connaissait non seulement l'objet mais encore le mode de désir (qui y convenait) ; et dès lors il n'ignorait point que l'objet de son appétit, en ce cas la béatitude surnaturelle, impossible en soi, ne pouvait être désiré même *per accidens* ; en effet, il le lui fallait désirer, non d'une manière absolue, mais selon le mode que la connaissance préalable le désignait à sa faculté appétitive. Or, dans le cas qui nous occupe, cette connaissance ne put la lui montrer autrement que comme impossible en cette manière. Par conséquent, bien que l'impossibilité d'une chose suive le mode de désir, néanmoins la connaissance de ce mode ne suit pas, mais précède l'acte même de désir ; dès lors, il ne

peut se faire que l'on pose cet acte, alors que l'on sait d'avance qu'un tel mode de désir est impossible.

Pour ce qui regarde la première hypothèse de St Thomas, voici ce qu'en dit Cajetan : « Remarquez que l'on fait consister avec plus de raison le péché du démon dans un désir de goûter le repos dans sa béatitude naturelle, que dans un désir de posséder la béatitude surnaturelle sans le secours de la miséricorde divine. D'abord, parce que ce désir est naturel à l'ange, et que la nature incite davantage l'orgueilleux à ce premier désir qu'au second ; nous l'éprouvons d'ailleurs en nous-mêmes, quand par orgueil nous nous voulons reposer en nous, laissant à Dieu les choses divines. Et cette opinion, à mon avis, plaît davantage à St Thomas ; la preuve en est qu'il la propose sans plus, tandis que l'autre il l'avance sous condition. »

Cette remarque nous paraît en tous points exacte. Mais lorsque St Thomas dit : le démon à désiré la ressemblance avec Dieu en ce qu'il a convoité, comme terme final de la béatitude, ce qu'il pouvait atteindre par les propres forces de sa nature, détournant son désir de la béatitude surnaturelle qui, elle, ne peut être atteinte que par la grâce de Dieu ; lorsque le saint Docteur avance cela, disons-nous, il ne contredit en rien notre opinion, si vous tenez compte des simples termes de l'assertion: en effet, de part et d'autre, le désir de l'ange superbe d'être semblable à Dieu consiste, et en ce qu'il repoussa la béatitude surnaturelle, et en ce qu'il plaça la béatitude dans ce qui se trouvait à la portée de ses forces naturelles. Il existe cependant

entre les deux opinions une différence réelle, qui mérite d'être signalée : si l'on considère notamment la raison spécifique de l'orgueil auquel succcomba le démon. Ainsi, si l'on se demande sous quel rapport précisément, rejetant l'ordre surnaturel, le démon voulut être semblable à Dieu, l'on trouvera que S[t] Thomas d'un côté et notre opinion de l'autre fournissent une explication différente.

Après avoir exposé sa double hypothèse, S[t] Thomas ajoute : « Ces deux hypothèses n'en font en quelque sorte qu'une seule, parce que en chacune d'elles il (le démon) a désiré atteindre la béatitude finale par ses propres forces, ce qui est propre à Dieu seul. »

Cette raison se comprend très bien dans la seconde hypothèse, celle qui suppose que le démon voulut atteindre la béatitude surnaturelle par les seules forces de sa nature ; mais de là précisément surgit l'objection que nous avons soulevée plus haut, à savoir, l'impossibilité de l'entreprise, impossibilité qui n'a pu échapper au démon.

Dans la première hypothèse, celle qui suppose que le démon a convoité comme terminale une certaine béatitude naturelle, en rejetant la béatitude surnaturelle, l'on comprend plus difficilement comment en cela le démon a convoité ce qui est propre à Dieu seul.

Cajetan en donne une explication subtile : celui qui prétend atteindre par ses propres forces la béatitude naturelle comme dernière et finale, veut en fait et d'une façon équivalente, dans l'hypothèse de l'institution de l'ordre surnaturel, posséder ce

qui est propre à Dieu, c'est-à-dire obtenir la béatitude par les seules forces de sa nature.

Mais cette explication laisse encore une difficulté : car si l'on prend l'expression « ce qui est propre à Dieu » au sens strict, en ce cas ce n'est pas la simple ressemblance mais *l'égalité* avec Dieu que le démon aurait convoitée, ce qui eût été de la folie plutôt que de l'orgueil, et ce qui encore une fois lui serait apparu comme une chose impossible ; d'ailleurs, dans ce qui précède, le Saint Docteur lui-même n'admet pas chez Satan la possibilité du désir d'être l'égal de Dieu.

Dans notre opinion, la raison spécifique de l'orgueil du démon, convoitant la ressemblance avec Dieu, consiste en ce qu'il rejeta les dons surnaturels et divins et cela précisément, comme nous l'avons expliqué, parce que l'idée qu'une créature quelconque aurait pu lui être supérieure ou même égale lui était insupportable. Et en cela il désirait vraiment être semblable à Dieu qui, lui, n'a point d'égal ni ne peut en avoir. Ceci vous fait également comprendre en quel sens il voulut posséder ce qui est propre à Dieu et en quel sens il ne le voulut point.

Ce qui est propre à Dieu, il le convoita en quelque sorte *relativement*, c'est-à-dire par rapport aux créatures : ce qui revenait à n'en avoir aucune qui lui fût supérieure ou égale. Et c'est en cela qu'il voulait être, non pas égal, mais semblable au Très-Haut. Mais il ne le convoita pas *absolument*, et par rapport à Dieu même : il ne prétendit pas être en tous points l'égal de Dieu ; car il se rendait

parfaitement compte que c'était impossible, et comprenait clairement que Dieu, étant plus grand que lui et que tous les êtres, restait aussi sans égal.

Remarquez néanmoins l'énormité de l'orgueil de Satan, de cette complaisance désordonnée en l'excellence spécifique de sa nature : il dédaigna le plus grand bienfait de Dieu, la vision béatifique, plutôt que de voir quelque créature le surpasser en gloire ou seulement l'égaler. De même, quel ne fut pas l'orgueil des autres esprits qui, suivant l'exemple de Satan, rejetèrent les largesses divines les plus sublimes, pour n'avoir pas à souffrir que des esprits inférieurs et même des hommes fussent élevés en gloire au-dessus d'eux ou devinssent simplement leurs égaux.

La malice de ces esprits enflés de superbe ne fut-elle donc pas monstrueuse ? Ils prétendirent faire la loi à Dieu même (car leur acte revient à cela) et poser des limites à sa toute-puissance et à son amour ; ils prétendirent l'empêcher de réaliser ce qui devait lui procurer la gloire suprême, et le souverain bonheur à toutes les créatures intellectuelles, selon le degré des mérites surnaturels que chacune d'elles acquerrait par sa libre volonté, aidée du secours de la grâce, et sans que la béatitude plus brillante de l'une n'offusque en rien la béatitude moindre de l'autre. Qu'elle fut donc orgueilleuse cette révolte contre Dieu, et combien féroce aussi la rage envieuse que cet orgueil fit naître et la haine que ces esprits hargneux portèrent désormais aux créatures de Dieu appelées à la gloire céleste !

D'autres opinions encore méritent d'être notées. D'abord l'opinion de *Guillaume de Paris*. Petavius lui donne la préférence sur celle de St Thomas : « Je ne sais pas, dit-il au sujet des assertions de celui-ci, si elles sont aussi conformes aux thèses des anciens Pères que celles de Guillaume de Paris (1) ».

Voici comment il rapporte son opinion (2) : « Plus longuement et plus subtilement que les autres, Guillaume de Paris discuta cette question (3). Et voici l'explication qu'il en donne (4). Le démon a péché par orgueil, parce que, refusant de rester soumis à Dieu comme le réclamait sa condition de serviteur, il prétendit être, comme un fils, libre, indépendant et supérieur à tous. Or, comme il considérait sa beauté et ses dons naturels, pris pour eux d'un voluptueux amour et s'y plaisant plus qu'il ne convenait, il ne voulut plus être soumis à personne et prétendit dominer par droit suprême et sans appel sur toutes les créatures de Dieu. »

Un peu plus bas (5) Petavius ajoute : « Le même auteur (6) estime vraisemblable que le démon et ses anges aient prétendu recevoir les honneurs divins, en d'autres termes être regardés comme des dieux et être adorés ; et c'est ce qu'ils se

---

(1) L. c. *De angelis*, l. III, c. II, n. XXV, in fine.

(2) Ibid., n. XXII, in fine.

(3) Notamment dans la 1a par. 2ae part. *de Universo*, à partir du c. 99.

(4) Ibid., c. 106 et 109.

(5) L. c., n. XXIV.

(6) Guillaume de Paris, cap. 111.

sont vivement efforcés d'obtenir parmi les nations païennes... De tout ceci (tout ce qu'examine et discute Guill. de Paris), nous pouvons déduire de quelle manière ce fourbe rechercha l'égalité et la ressemblance avec Dieu : il convoita, au moins par ses désirs et ses aspirations, l'autorité propre à la Majesté suprême sur les êtres créés et l'indépendance vis-à-vis de tout pouvoir. »

Après cela Petavius nous donne sa propre manière de voir (1) : « Sur cette question nous estimons que la soif d'une domination suprême et absolue sur toutes les créatures, et la haine et la répulsion vis à-vis de toute sujétion, si possible, ont causé la chute du démon. » Et il ajoute que c'est là l'opinion de S[t] Bonaventure : « Comme S[t] Bonaventure, lui aussi, l'affirme en son *Breviloquium* (2) : *Lucifer,* dit-il, *le premier des anges, s'attachant à son bien privé, convoita sa perfection privée et voulut être supérieur aux autres ; c'est pourquoi il tomba avec tous ses partisans.* Et plus loin *: Lucifer, excité par la contemplation de sa beauté et de son rang élevé à s'aimer lui-même et sa perfection privée, se prévalut de l'élévation obtenue et ambitionna pour lui-même, mais sans l'obtenir, un degré éminent de perfection ; et par cette présomption, il s'érigea en suprême bien à soi-même et se reposa en lui-même.* »

Comme vous le constatez, aucune de ces assertions ne contredit notre opinion ; elles peuvent

(1) L. c., n. XXVI.
(2) *Breviloquium,* c. VI.

même se concilier avec celle de St Thomas, comme le prouve ce qu'ajoute le saint Docteur à la fin de l'article cité plus haut (1). « Ce qui est par soi est principe et cause de ce qui est par autre chose ; par conséquent de ce que le démon voulut être comme Dieu, il suit qu'il convoita quelque empire sur les autres êtres ; et en cela encore il eut le désir pervers d'être assimilé à Dieu. »

St Thomas ne nie donc pas que l'orgueil du démon consista dans un désir de posséder un empire autocratique sur tous les êtres créés, mais il pénètre plus intimement jusqu'à l'origine de cet orgueilleux empire que Petavius, après Guillaume de Paris et St Bonaventure, ne fait qu'affirmer. Par conséquent notre opinion n'est pas non plus en contradiction avec celle de ces auteurs ; mais, comme celle de St Thomas, elle pousse ses recherches jusqu'au principe et à la racine profonde du péché des anges.

Vous voyez donc qu'avec St Thomas, nous indiquons l'occasion du péché des anges et en même temps nous nous efforçons de découvrir la vraie cause de leur orgueil. Les auteurs dont nous venons de parler omettent l'un et l'autre.

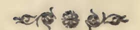
Quant à l'indication de la raison pour laquelle Satan et ses anges, rejetant l'ordre surnaturel, prétendirent à la ressemblance divine, il existe entre l'opinion de St Thomas et la nôtre une divergence que nous avons déterminée plus haut. Elle nous rapproche de l'opinion de Petavius et de

(1) Page 458.

ceux sur lesquels il s'appuie, ainsi que du sentiment des anciens Pères.

Voilà les principales opinions sur la question du péché des anges et des circonstances qui l'accompagnèrent. Elles résultent de la collation des dogmes entre eux, de l'inspection et de la coordination des assertions des anciens Pères très diverses et parfois proposées par eux en passant. Il ne sera donc pas nécessaire de rapporter une à une ces assertions ; on peut d'ailleurs les trouver dans Petavius qui a fait ce travail.

Nous croyons que ces lignes dédiées au lecteur désireux de s'instruire suffiront pour le mettre à même de porter un jugement impartial et juste sur notre opinion et sur la question elle-même.



Article II

Comment le Christ continua sa mission rédemptrice pendant sa vie publique.

202. Ne perdons pas de vue la double fin que le Sauveur eut en vue dans ses actions comme dans ses enseignements : 1° celle de préparer l'œuvre de la rédemption, s'achevant par sa mort et sa glorification ; 2° de constituer son Eglise, de façon à transmettre par elle les fruits de la rédemption aux hommes jusqu'à la fin des temps : de sorte que, non seulement ceux qu'il appellera lui-même *par la foi* en lui, mais tous ceux qui vivront jusqu'à la fin des siècles puissent arriver au salut.

C'est en vue de ce double but qu'il continuera à agir et à enseigner, *facere et docere;* et il le fera, pendant sa vie publique, d'une façon plus expresse et plus apparente. Sa vie cachée fut intérieure et contemplative plutôt qu'active : son action se bornait à des inspirations divines données aux personnes lui servant d'instruments, et à une direction divine, secrète, des événements ; maintenant il ajoutera à cette vie intérieure la vie apostolique et extérieure. Il enseignera ouvertement par son exemple et par ses prédications ; il agira par ses miracles et par la direction des événements, d'une manière de plus en plus définie et efficace à mesure qu'approchera le moment choisi par lui pour sa passion et sa mort.

La considération attentive et constante de ce double but, poursuivi par le Sauveur, est — nous

le répétons — d'une importance capitale. Elle est la clef pour l'intelligence du récit évangélique et comme le fil d'Ariane, sans lequel on pourra lire les Evangiles par pièces et parties détachées, et non sans édification, soit, parce que tout y est divin, mais sans lequel on n'atteindra pas l'intelligence vraie, profonde et complète du récit évangélique, ni ne percevra le fruit principal de cette lecture, celui que l'auteur, c. à. d. l'Esprit-Saint eut surtout en vue par l'écrit inspiré.

203. Venons-en à la vie publique de Jésus-Christ. Après avoir passé à Nazareth de Galilée sa jeunesse dans l'obéissance, la pauvreté et l'obscurité, dans une vie intérieure de contemplation divine, préparatoire à la vie apostolique, le Christ, âgé d'environ trente ans (1), l'âge viril parfait, commence sa vie apostolique. Il avertit d'abord, par inspiration divine, Jean son précurseur de quitter le désert, où ce dernier s'était préparé à sa mission par une longue et rude pénitence (2), et d'aller annoncer l'apparition prochaine du Messie, de prêcher la pénitence afin de le recevoir dignement, et de baptiser en signe de pénitence ceux qui *croiraient* (3).

Quand déjà, à l'annonce du Messie, qui d'après les prophéties était attendu à cette époque, un grand concours de monde s'était produit autour de Jean-Baptiste (4), le Christ vint lui-même pour

(1) *Luc.*, III, 23.
(2) *Matt*, III, 4 ; *Marc.*, I, 6 ; *Luc.*, I, 80.
(3) *Matt.*, III, 1 sqq. ; *Marc.*, I, 4 sqq. ; *Luc.*, III, 3 sqq.
(4) *Matt.*, III, 5 ; *Luc.*, III, 15.

inaugurer sa vie publique par le témoignage céleste que lui donnerait devant la multitude son Père, lui confiant publiquement sa mission de Sauveur du monde. Il vint donc et voulut être baptisé par Jean comme les autres ; mais voici que le ciel s'ouvrit et que le Saint-Esprit descendit sous la forme d'une colombe sur Jésus, en même temps que la voix du Père se fit entendre, disant : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toute ma complaisance (1). » Tout cela indiquait aux foules que ce baptisé est le Fils de Dieu, non pas un pécheur mais celui qui rachètera les péchés du monde, le Messie promis en qui il faut *croire*.

204. Après ce témoignage céleste et public de sa mission divine, le Christ est conduit aussitôt par l'Esprit Saint dans le désert, afin de s'y préparer d'une façon prochaine à sa vie publique. Il jeûna quarante jours et nuits ; après quoi, démontrant par là qu'il était vrai homme, il eut faim, et se laissa tenter par le démon (2), pour nous apprendre comment il faut résister à la tentation. Le démon n'avait pas abandonné le Sauveur depuis sa nativité, épiant toute sa conduite, afin de parvenir à savoir qui il était en réalité : le Fils de Dieu dans le sens propre, vrai Dieu par nature, ou bien fils de Dieu, en tant que saint mais purement homme, particulièrement aimé de Dieu et envoyé par lui ; et afin de prendre, en conséquence, ses mesures pour empêcher la rédemption. Il savait

---

(1) *Matt.*, III, 13 sqq. ; *Marc.*, I, 9 sqq. ; *Luc.*, III, 21, 22.
(2) *Matt.*, IV, 1 sqq. ; *Marc.*, I, 12, 13 ; *Luc.*, IV, 1 sqq.

déjà, dès la naissance de Jésus, que celui-ci était le Christ ou Messie, et qu'il était passible : il le savait, nous l'avons vu, par les événements comparés avec les prophéties, par l'annonce des anges aux pasteurs, la circoncision, etc. ; mais il ignorait si le Christ était en même temps vrai Dieu. Il ne comprenait pas, par les prophéties, le mystère de l'incarnation, et le fait même de l'incarnation et son mode lui étaient cachés. Cependant, ayant entendu le témoignage divin : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, » etc., et les prophètes annonçant le Christ comme Dieu, il voulut, cette fois en tentant le Sauveur, savoir s'il était *vraiment* Dieu, afin de s'éclairer sur les moyens à prendre pour empêcher la rédemption. Jésus le repoussa, le laissant indécis.

N'ayant pas réussi, le démon excite les princes des Juifs, sans doute les membres du Sanhédrin, afin qu'ils envoient des prêtres et lévites interroger Jean-Baptiste. Mais ici encore, il n'apprend rien de plus : Jean déclare qu'il n'est pas le Christ, mais son précurseur. Il est vrai que, le lendemain, le même Jean-Baptiste, voyant venir Jésus, le désigne comme l'Agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde, et qu'il témoigne même qu'il est le Fils de Dieu (1). Mais, de nouveau restait pour le démon l'incertitude sur le sens propre et strict, ou impropre, de cette appellation.

205 Après la préparation prochaine, par le jeûne et l'oraison dans le désert, Jésus commence ses travaux apostoliques. Il débute par l'appel de

(1) *Joan.*, I, 19-34.

quelques disciples. Remarquons le bien : c'est une première ébauche de son Eglise, ou plutôt un premier noyau qu'il forme pour la fonder. Remarquons encore que les appelés sont les pauvres et les humbles, suivant la prophétie d'Isaïe (1), les âmes simples et bonnes, qui par une *foi* sincère répondront à l'appel du Seigneur, tandis que les orgueilleux, princes du peuple, scribes et pharisiens resteront *incrédules* et deviendront les persécuteurs du Christ, les instruments du démon pour le conduire au supplice, et en même temps les instruments du Christ lui-même pour sauver le monde par sa passion et sa mort.

Ce sont d'abord André et Jean, disciples de Jean-Baptiste, qui, sur son indication, dont nous venons de faire mention, se portent au-devant de Jésus et croient en lui. Ensuite André amène au Sauveur son frère Simon, à qui Jésus le regardant, dit : « Tu es Simon, fils de Jona, tu t'appelleras Cephas, c'est-à-dire Pierre », présageant ainsi ce qu'il fera de Pierre plus tard. Ce que fit, le premier, André pour son frère Simon, Jean le fit pour son frère Jacques, qu'il amena de même à Jésus. Le jour suivant, le Sauveur quitta les bords du Jourdain pour retourner en Galilée. Il rencontre Philippe, qui était de Bethsaïde, la ville d'André et de Pierre. Il lui dit : Suis-moi. Philippe à son tour va trouver Nathanaël, le même probablement que Barthélémi,

(1) Chap. LXI, 1, où le prophète donne comme marque distinctive du Messie l'évangélisation des pauvres, cf. *Matt.*, XI, 5 ; *Luc.*, IV, 18.

qui, malgré l'objection qu'il formule : Peut-il venir de Nazareth quelque chose de bon? (1), va au-devant de Jésus. Celui-ci le voyant venir, dit : Voilà un vrai Israëlite, sans artifice. Nathanaël lui dit : D'où me connaissez-vous ? Jésus lui répondit : Avant que Philippe t'appelât, lorsque tu étais encore sous le figuier, je t'ai vu. Nathanaël s'écria alors : Maître, vous êtes le Fils de Dieu, vous êtes le Roi d'Israël. Jésus repartit : Parce que je t'ai dit : Je t'ai vu sous le figuier, tu crois ! Tu verras de plus grandes choses que celles-là (2).

Voilà les six premiers disciples, hommes simples et pauvres Galiléens, la plupart pêcheurs du lac de Génésareth, qui par une foi vive et sincère suivent le Sauveur, sur un premier appel : appel intérieur aussi, sans doute, de la grâce, et appel extérieur accompagné et corroboré par le prestige du Sauveur et la manifestation de sa science surnaturelle, mais cependant appel sans miracle et auquel ils répondent aussitôt par *la foi*. Les quatre premiers, le Sauveur les appellera plus tard à le suivre d'une manière permanente (3), et tous les six, il les choisira pour ses Apôtres (4).

206. C'est avec ces premiers disciples que le Sauveur fut invité aux noces de Cana ; il y fit, à la demande de sa Mère, son premier miracle,

---

(1) De Nazareth, petite ville sans importance, et située en Galilée des Gentils, c. à. d. où beaucoup de païens vivent mêlés aux Juifs, en Galilée si peu considérée ?

(2) *Joan.*, I, 35-51.

(3) *Matt.*, IV, 18-22 ; *Marc.*, I, 16-20 ; *Luc.*, V, 1-11.

(4) *Matt.*, X, 1-4 ; *Marc.*, III, 14-19 ; *Luc.*, VI, 13-16.

afin de se manifester, d'honorer le mariage, et de confirmer la foi de ses disciples (1).

Après les noces de Cana, Jésus se rendit à Nazareth et de là à Capharnaüm, afin de se joindre à ses proches et connaissances, pour aller en leur compagnie à Jérusalem à l'occasion de la fête de Pâques, qui était proche. Il voulait à présent se manifester, devant eux, à *Israël tout entier,* accouru de toutes parts, non seulement de Judée mais aussi de l'étranger, pour les fêtes pascales, d'après le précepte de la Loi (2). Il en agira de même aux autres fêtes et aux Pâques des années suivantes. Ce sera encore au milieu de la publicité des fêtes pascales qu'il achèvera l'œuvre de la rédemption par sa passion, sa mort et sa résurrection glorieuse. La raison d'être et la fin principales du précepte légal mentionné, étaient, sans nul doute, dans les vues et l'intention divines, cette manifestation publique du Messie, de son sacrifice rédempteur et de sa glorification.

Voici maintenant de quelle manière le Sauveur se manifesta. Arrivé à Jérusalem, il entre dans le temple, et commence par affirmer sa suprême autorité, en chassant du lieu saint tous les marchands. Les princes des Juifs, étonnés et indignés, lui demandent de quel droit ou autorité il en agit ainsi. Pour eux, il n'était qu'un pauvre, fils de charpentier, de Nazareth en Galilée des Gentils, entouré de quelques disciples pauvres et ignorants, et voilà que, sans prouver son origine de la race

(1) *Joan.*, II, 1-11.
(2) *Exod.*, XXIII, 14-17 ; XXXIV, 23 ; *Deut.*, XVI, 16.

de David et sa naissance à Bethléem, sans leur permission et sans miracle opéré au préalable, il prétend agir en maître dans le temple comme dans la maison de son Père, s'affirmant ainsi fils de Dieu, le Messie attendu. Ils lui disent donc : Quel signe ou prodige nous montrez-vous pour justifier cette conduite ? Le Seigneur, prévoyant leur incrédulité finale, se contente de leur donner un signe, le plus merveilleux de tous, qui s'accomplira un jour, mais auquel ils ne comprennent rien : Démolissez ce temple [de mon corps], et en trois jours je le relèverai [glorieux] (1).

Jésus ne se contenta pas de s'affirmer ainsi publiquement comme étant le Messie, mais pendant tout le temps de la Pâque il opéra de nombreux miracles, de sorte qu'une foule de gens crurent en lui, les uns le tenant pour un prophète, les autres l'acceptant comme le Messie attendu ; les uns croyant d'une foi sincère et solide, les autres, d'une foi débile ou humaine pour l'abandonner bientôt ou devenir même ses persécuteurs. C'est ce que S. Jean l'évangéliste fait observer en disant que beaucoup croyaient en lui, mais que lui n'avait pas foi en eux (2). Même un membre du Sanhédrin (3), un pharisien, prince du peuple, du nom de Nicodème, à la vue de ses miracles, s'adresse à Jésus, qui l'instruit sur la nécessité de la renaissance par le baptême et sur la nécessité de la foi en la personne du Fils de Dieu fait homme. Et comme

(1) *Joan.*, II, 13-22.
(2) *Joan.*, II, 23, 24.
(3) *Joan.*, VII, 45-53.

Nicodème est destiné à procurer, ensemble avec Joseph d'Arimathée, la sépulture au Christ, celui-ci l'instruit encore sur sa mort en croix pour le salut du monde (1).

207. Par la manière dont il se manifeste une première fois à tout Israël, le Christ travaille à obtenir — remarquons-le encore — *le double but*, que nous avons exposé plus haut. D'une part, en vue de la fondation de son Eglise : il en prépare les éléments, multipliant ceux qui croient en son nom et qui doivent en devenir les membres fidèles, et confirmant en même temps dans la Foi ses disciples, futurs Apôtres qui en seront les premiers chefs et fondateurs avec et sous lui. D'autre part, en vue de la rédemption par sa passion et sa mort : il permet l'incrédulité des princes du peuple, il permet qu'ils deviennent par leur incrédulité obstinée, par leur orgueil et leur vie vicieuse, les instruments du démon pour préparer sa passion et sa mort : ainsi, il se servira d'eux et du démon lui-même, à leur insu, pour achever l'œuvre de la rédemption. Ces princes du peuple, étant donnée leur malice, permise mais non voulue par le Christ, étaient en effet des instruments très aptes, pour ce but, entre les mains du démon et aussi, d'une manière différente, entre les mains du Sauveur : ils étaient pleins d'orgueil, source de tous les vices ; ils étaient riches et avares, durs et sévères pour les autres, faciles pour eux-mêmes, hypocrites, négligeant

(1) *Joan.*, III, 1-21.

les préceptes essentiels et les interprétant faussement, pour s'attacher à de vaines observances, afin de se distinguer des autres. Comme les autres Juifs, ils attendaient le Messie comme un roi temporel, fils de David, venant de Bethléem pour restaurer le règne de David, l'étendre jusqu'aux confins de la terre, et le rendre éternel, après avoir aboli, comme David, l'idolâtrie et instauré le culte du vrai Dieu. Mais eux surtout étaient dans cette opinion, et l'enseignaient au peuple ; ils désiraient et attendaient un pareil Messie, d'autant plus qu'ils étaient à cette époque sous la domination des Gentils, les Romains.

Notons, en passant, qu'ici déjà commence le discernement ou la séparation, prédite par Siméon, entre les croyants fidèles qui trouveront leur salut dans le Christ, et les contradicteurs ou persécuteurs du Messie.

208. Après s'être manifesté publiquement pendant les fêtes pascales, Jésus quitte Jérusalem et reste quelque temps en Judée ; il enseigne et fait des miracles, ses disciples baptisent : tout cela excite la jalousie des disciples de Jean-Baptiste, et provoque, d'après l'intention du Christ, une nouvelle déclaration publique et solennelle de Jean, affirmant d'une façon expresse la mission de Jésus comme étant le Messie attendu, sa divinité, et la nécessité de croire en lui pour obtenir la vie éternelle (1).

En suite de ce témoignage de Jean-Baptiste, le

(1) *Joan.*, III, 22-36.

Sauveur quitte la Judée : les pharisiens ayant entendu dire que Jésus faisait plus de disciples et en baptisait plus que Jean (1), il ne voulait pas exciter davantage leur colère, le temps de sa passion n'étant pas venu. Il retourne donc en Galilée (2), où ceux qui croient seront à l'abri de la persécution. En passant par la Samarie, il se fait connaître comme le Messie à la femme Samaritaine de Sichar (antérieurement, Sichem). Beaucoup d'habitants de cette ville croient en lui (3). Arrivé en Galilée, il évite d'aller d'abord à Nazareth, prévoyant les mauvaises dispositions de ses habitants, parmi lesquels il avait grandi : un prophète, comme il le dit (4), n'étant pas honoré dans sa patrie et sa maison. Il évita donc le mauvais accueil, celui-ci pouvant scandaliser les autres habitants de la Galilée bien disposés, qui avaient été témoins de tout ce qu'il avait fait à Jérusalem pendant les fêtes pascales (5). Cependant il prêchera un jour à la synagogue de Nazareth, pour affirmer sa mission, et donner du moins l'occasion aux habitants de le reconnaître ; mais il sera menacé de mort, et ne l'évitera que par sa puissance divine (6). Aussi n'instruit il pas

---

(1) *Joan.*, IV, 1, 2. L'Evangéliste fait observer que Jésus ne baptisait pas, mais bien ses disciples.

(2) *Joan.*, IV, 4 ; *Matt.*, IV, 12 ; *Marc.*, I, 14 ; *Luc.*, IV, 14.

(3) *Joan.*, IV, 4-42.

(4) *Joan.*, IV, 44 ; *Matt.*, XIII, 57 ; *Marc.*, VI, 4 ; *Luc.*, IV, 24.

(5) *Joan.*, IV, 45.

(6) *Luc.*, IV, 16-30.

davantage ce peuple, ni n'opère de miracles, ni de guérisons.

Par contre, il parcourt la Galilée, accomplissant les prophéties, montrant qu'il a reçu de son Père toute science et la puissance souveraine sur toutes choses, enseignant sa céleste doctrine, faisant des prodiges sans nombre, guérissant toutes les maladies et infirmités. Ses enseignements et ses miracles étaient toujours en raison de *la foi* qu'il exigeait au préalable ou qu'il prévoyait devoir se produire.

209. Il n'entre pas dans le cadre de ce complément de nos *Méditations théologiques* de poursuivre pas à pas le récit de la vie publique du Sauveur, moins encore de faire une concordance évangélique (1). Notre dessein est plutôt d'indiquer simplement comment il faut lire les évangiles, à la lumière du double but, que le divin Sauveur s'est

---

(1) La concordance des évangiles est d'ailleurs difficile à faire ; non pas qu'il y ait possibilité d'erreur chez les évangélistes ou de contradiction entre eux ; non, il ne faut admettre aucune erreur, pas même celle que certains modernes, trop à la remorque des rationalistes, ont eu le tort d'accorder sous l'appellation d'erreur de détail ou sans importance au point de vue dogmatique ou historique. Aucune erreur n'est admissible, bien entendu en ce que l'auteur sacré entend vraiment affirmer et affirme. Mais la difficulté de la concordance provient de la différence de but et en conséquence de méthode chez les évangélistes ; ce qui fait que l'ordre chronologique des faits n'est tantôt pas suivi par eux, tantôt moins suivi par les uns que par les autres. — De même notre but, ici, n'exige pas que nous observions strictement la chronologie ; aussi avons-nous suivi l'ordre des temps approximatif.

proposé par ses actions et ses enseignements. Nous croyons avoir déjà, par ce qui précède, initié à cette lecture ceux qui auront suivi avec attention notre exposé. Nous nous contenterons donc, dans la suite de ce résumé, de signaler les principaux faits, en indiquant, d'après la même méthode, leur corrélation avec la double fin poursuivie par le Sauveur.

Ainsi donc, après cette tournée apostolique en Galilée, le Christ revient, à l'occasion d'une fête, à Jérusalem. Il commence par guérir un homme infirme depuis trente huit ans, un jour de sabbat. C'est pour les princes juifs l'occasion d'une nouvelle persécution, et pour le Christ d'une affirmation expresse de sa divinité. Les juifs sont si irrités qu'ils veulent le mettre à mort, comme violateur du sabbat, mais plus encore « parce que, non seulement il violait le sabbat, mais qu'il appelait Dieu son Père, se faisant égal à Dieu (1) ». Cette fois le démon, lui aussi, ne conserve plus aucun doute sur la divinité de Jésus, et il profite de l'occasion pour exciter davantage les princes juifs à s'obstiner dans leur incrédulité, et pour leur suggérer vivement les raisons, ou plutôt en réalité les prétextes, de le mettre à mort : violation du sabbat et surtout blasphème. Ce sera, en effet, comme blasphémateur, que plus tard ils le condamneront à mort et le livreront à Pilate pour être crucifié. En ce moment ils sont déjà si acharnés à sa ruine que, lorsqu'il repart pour la Galilée,

(1) *Joan.*, V, 18 ; et lire tout le chapitre V.

plusieurs d'entre eux le suivent (1), pour épier tous ses mouvements, pour répéter, auprès des foules, leurs accusations, le traduisant comme transgresseur de la Loi, violateur du sabbat, ministre du diable et possédé par lui, blasphémateur, afin de détourner le peuple de la foi en lui, et de préparer sa perte. Mais le Sauveur les confond devant les foules, il révèle leur malicieuse intention, leur mauvaise conduite et leur hypocrisie, leur reproche leur incrédulité et leur prédit la ruine temporelle et éternelle (2).

210. Remarquez encore et toujours comment le Verbe incarné, tout-puissant, infinie sagesse et bonté, tout en voulant le salut de ses ennemis, les fait servir, étant donnée leur malice et sans forcer en rien leur liberté, d'instruments pour préparer sa passion et sa mort, de même qu'il permet au démon de se servir d'eux pour le même but, et de travailler ainsi, à son insu, à sa propre ruine. Tout cela, comme nous le voyons déjà ici et comme il apparaît de plus en plus clairement par la suite du récit évangélique, le Christ le fait progressivement, avec poids et mesure, d'une façon de plus en plus prochaine et efficace, à mesure que le temps défini approche.

Il en est de même pour la fondation de son Eglise. En effet, après avoir quitte Jérusalem, il continue ses courses apostoliques. Il continue

(1) *Marc.*, III, 22 ; VII, 1 ; *Luc.*, V, 17.

(2) Lisez entre autres passages de l'évangile *Matt.*, XII ; XV, 1-20 ; XVI, 1-4 ; XXIII ; *Marc.*, III, 22-30 ; VII, 1-23 ; *Luc.*, V, 17-39 ; VI, 1-11.

d'enseigner les foules, surtout en paraboles, selon la prophétie d'Isaïe (VI, 9 10); il y ajoute pour ses disciples des explications ultérieures. Il multiplie les miracles et guérit tous les malades et infirmes, exigeant comme toujours *la foi*. Ainsi il grossit le noyau des fidèles, futurs membres de son Eglise. Il délivre les possédés du démon, tout en imposant sillence à celui-ci, parce qu'il ne veut recevoir aucun témoignage de l'ennemi, et n'avoir, même en apparence, aucun rapport avec lui ; souvent il défend aussi à ceux qu'il guérit de le faire connaître, parce que les incrédules à sa parole n'étaient pas dignes de recevoir témoignage d'autrui, et parce qu'il ne veut pas irriter davantage ses persécuteurs, avant le temps défini.

D'autre part, il appelle de nouveaux disciples, entre autres Lévi ou Matthieu, qu'il mettra plus tard au nombre de ses apôtres. Voulant élire ceux-ci, il se retire le soir sur une montagne, pour y passer la nuit en prière. Le matin venu, il appelle à lui ses disciples et choisit parmi eux les douze, qu'il nomme apôtres, et auxquels il communique dès à présent le don gratuit de guérir les malades et de chasser le démon (1). Parmi eux le premier élu est Simon, auquel il impose maintenant le nom de Pierre (2), comme il le lui avait annoncé dès son premier appel. Il les instruit spécialement sur leurs devoirs futurs (3), et continue avec eux ses

(1) *Matt.*, X, 1-4 ; *Marc.*, III, 13-19 ; *Luc.*, VI, 12-16.
(2) *Marc.*, III, 16.
(3) *Matt.*, V, 13-16 ; *Marc.*, IX, 49 ; *Luc.*, VIII, 17 ; XI, 33 ; XIV, 34-35.

prédications en Judée et en Galilée : admirables enseignements, adressés aux foules et particulièrement à ses apôtres et disciples, pour les initier progressivement aux grands mystères de la Foi : la Trinité, la divinité du Christ et son œuvre de rédemption, la grâce, les moyens de salut, en particulier l'Eucharistie (1) ; pour leur proposer aussi la doctrine morale dans toute sa perfection, démontrant clairement qu'il ne venait pas abolir la Loi et les Prophètes, mais les accomplir : amour de Dieu, le grand commandement, et amour du prochain (2), non plus au sens restreint des Juifs, mais étendu à tous les hommes et aux ennemis (3) ; pardon des injures (4); perfection enfin de tous les commandements (5); indissolubilité du mariage (6); excellence de la virginité (7) ; doctrine morale parfaite aussi des « Béatitudes » dans cet admirable sermon sur la montagne (8) ; nécessité, qualités et efficacité de la prière, ainsi que sa divine formule (9) etc.

---

(1) *Joan.*, VI.

(2) *Matt.*, XXII, 34-40 ; *Marc.*, XII, 28-34 ; *Luc.*, X, 25-28.

(3) *Matt.*, V, 43-47 ; *Luc.*, X, 29-37, parabole du bon Samaritain.

(4) *Matt.*, V, 25-26 ; XVIII, 15, 21-22 ; *Luc.*, XII, 57-59 ; XVII, 3-4.

(5) *Matt.*, V, 17-48.

(6) *Matt.*, V, 32 ; XIX, 3-12 ; *Marc.*, X, 2-12 ; *Luc.*, XVI, 18.

(7) *Matt.*, XIX, 10-12.

(8) *Matt.*, V ; *Luc.*, VI, 20-23.

(9) *Matt.*, VI, 5-15 ; VII, 7-11 ; XXI, 21-22 ; *Marc.*, XI, 23-26 ; *Luc.*, XI, 1-13 ; *Joan.*, XIV, 13-14 ; XVI, 23-24.

211. Tout en enseignant, le Christ multiplie les miracles : guérisons, délivrance de possédés, apaisement de tempête, marche sur les eaux, résurrection de morts : de la fille de Jaïre, du fils de la veuve de Naïm ; multiplication des pains à deux reprises (1) ; montrant ainsi qu'il commande à la nature entière, qu'il est le maître de la vie et de la mort. Il augmente de la sorte le nombre des croyants et permet que les incrédules et ses persécuteurs s'obstinent davantage. En même temps il raffermit la foi de ses apôtres et disciples. Il les initie également au travail apostolique : il envoie les apôtres deux à deux prêcher le royaume de Dieu, leur donnant des avis et prescrivant la méthode à suivre (2) ; il y ajoute des conseils aussi pour l'avenir, les prémunissant contre les persécutions, qu'il faudra tolérer patiemment (3). Les apôtres exercent de fait ce ministère, et à leur retour en rendent compte au divin Maître (4). Il désigne encore soixante-douze disciples qu'il envoie de même, munis de pouvoirs et de conseils semblables, le précéder et lui préparer la voie partout où il irait (5). Il prodiguera ses avis aux apôtres et disciples à plusieurs reprises (6), et il

---

(1) *Matt.*, XIV, 13-21 ; *Marc.*, VI, 31-44 ; *Luc.*, IX, 11-17 ; *Joan.*, VI, 5-13 ; et *Matt.*, XV, 32-39 ; *Marc.*, VIII, 1-10.

(2) *Matt.*, X, 5-15 ; *Marc.*, VI, 8-11 ; *Luc.*, IX, 2-6.

(3) *Matt.*, X, 16-39 ; XXIV, 9-13 ; *Marc.*, XIII, 9-13 ; *Luc.*, VI, 40 ; X, 3 ; XII, 2-12, 49-53 ; XIV, 26-27 ; XXI, 2-18.

(4) *Matt.*, VI, 12-13 ; *Marc.*, VI, 30 ; *Luc.*, IX, 6-10.

(5) *Luc.*, X, 1-12.

(6) *Matt.*, VI, 19-33 ; *Luc.*, XII, 22-48 ; XVII, 1-10.

les préparera à sa passion et à sa résurrection, en les prédisant jusqu'à trois fois (1), et en se transfigurant en présence des trois apôtres de prédilection (2) qui assisteront de plus près à son agonie dans le jardin de Gethsémani, Pierre, Jacques et Jean.

Un fait important à signaler encore au point de vue de la fondation future de l'Eglise, c'est la promesse de la primauté faite par le Seigneur à Simon Pierre. Dès le premier appel de Simon, le Christ lui avait annoncé qu'il s'appellerait Pierre ; plus tard en le choisissant le premier entre les douze comme apôtre, il lui avait de fait imposé le nom de Pierre. Voici maintenant la raison de ce nouveau nom, c'est que le Christ veut faire de lui la pierre fondamentale sur laquelle il bâtira son Eglise. Cette promesse formelle, qu'il accomplira après sa résurrection, le Christ la fait à Simon Pierre à l'occasion et en récompense de la confession de sa foi en la mission divine et la divinité du Sauveur, qui lui sont révélées par le Père céleste (3).

212. Les foules qui suivent le Christ et croient en lui ne font que grossir, de sorte qu'Hérode Antipas lui-même en prend ombrage (4), et que les princes des prêtres, les scribes et les princes du

---

(1) *Matt.*, XVI, 20-23; *Marc.*, VIII, 30-33 ; *Luc.*, IX, 21-22. *Matt.*, XVII, 21-22 ; *Marc.*, IX, 29-31 ; *Luc.*, IX 44-45. *Matt.*, XX, 17-19 ; *Marc.*, X, 32-34 ; *Luc.*, XVIII, 31-34.

(2) *Matt.*, XVII, 1-13 ; *Marc.*, IX, 1-12 ; *Luc.*, IX, 28-36.

(3) *Matt.*, XVI, 13-20.

(4) *Luc.*, XIII, 31-33.

peuple cherchent de plus en plus à le perdre, mais « ils ne savent comment s'y prendre. Car tout le peuple est suspendu à ses lèvres en l'écoutant (1). » Déjà ils ont envoyé des serviteurs pour s'en saisir, mais ceux-ci sont revenus disant : Jamais homme n'a parlé comme celui-ci (2). Leur colère monte d'autant plus qu'ils sentent leur impuissance, car « son heure n'est pas venue (3). »

Cependant cette heure approche. Quelques jours avant la dernière Pâque, quand le Sauveur a décidé de subir la mort pour nous racheter, il semble qu'il ait voulu paraître avec plus d'évidence comme le signe de contradiction, prédit par le vieillard Siméon, et faire la séparation des croyants d'avec les incrédules et persécuteurs, pour être le salut des premiers, et la ruine de ces derniers par leur propre faute. En effet, le miracle éclatant de la résurrection de Lazare (4), qu'il opère alors à Béthanie, aux portes de Jérusalem, et qui ne permet ni doute ni objection, sera, d'une part, une occasion de salut pour les habitants de la ville et les étrangers qui accourront en foule pour les fêtes pascales et qui, constatant le miracle, croiront en Jésus-Christ ; et d'autre part, cette même résurrection merveilleuse, tout en étant dans les intentions de miséricorde et d'amour du Sauveur une invitation pressante aux princes juifs de se convertir, leur sera une occasion de ruine : elle

---

(1) *Luc.*, XIX, 48.
(2) *Joan.*, VII, 31-32, 45-49.
(3) *Joan.*, VII, 30.
(4) *Joan.*, XI.

ne leur sert, dans leur obstination prévue, qu'à pousser leur rage jusqu'à la folie ; car, ils se décident à présent à en finir avec Jésus, et songent même à tuer Lazare, le ressuscité ! Les prêtres et les pharisiens s'assemblent donc, et Caïphe, étant pontife de cette année, prophétise, sans comprendre le vrai sens de ses paroles, que Jésus mourra pour le salut de tout le peuple, et du monde entier. Ils décident sa mort, et donnent l'ordre à quiconque saura où il se trouve de le leur indiquer afin de l'arrêter (1), voulant mettre leur effroyable dessein à exécution après les fêtes de Pâques, parce qu'ils craignent le peuple (2). Seulement ils comptaient également en ceci sans le décret divin qui fixait le sacrifice du Sauveur en ces mêmes fêtes de Pâques, à Jérusalem, en plein concours des juifs accourus du pays et de l'étranger.

213. Plus le moment de sa passion approche, et plus clairement Jésus fait voir que ses ennemis ne peuvent rien contre lui sans sa permission. Après la résurrection de Lazare il se retire dans la ville d'Ephrem, aux confins du désert, pour revenir ensuite à Béthanie. En route, il prédit à ses disciples sa mort prochaine et sa résurrection, et leur enseigne l'humilité et la mansuétude ; passant par Jéricho il guérit d'une seule parole un aveugle qui l'invoque comme fils de David ; il convertit Zachée, un chef des publicains ; arrivé à Béthanie, il accepte de souper chez un certain Simon, avec

(1) *Joan.*, XI, 56.
(2) *Matt.*, XXVI, 5 ; *Marc.*, XIV, 2 ; *Luc.*, XXII, 2.

ses disciples. Lazare le ressuscité est au nombre des convives ; Marthe sert et Marie apporte un parfum précieux pour oindre le Sauveur, qui le permet, ainsi qu'il l'atteste, en vue de sa sépulture. C'est l'occasion pour Judas, avare et voleur, de réclamer contre cette dépense inutile à son sens, et de s'adresser aux princes juifs pour vendre son maître (1).

Le lendemain du sabbat, c. à. d. notre dimanche des rameaux, le Sauveur se rend pour la dernière fois à Jérusalem. Le peuple le reçoit en triomphe, tandis que lui-même pleure sur Jérusalem et l'incrédulité de son peuple, prédisant la terrible punition qui l'attend (2). Il entre dans le temple, dont il fait l'inspection, pour se retirer le soir à Béthanie avec ses douze apôtres (3). Le lendemain, il revient et chasse du temple tous les trafiquants (4), comme il l'avait fait lors de sa première visite à Jérusalem (5). Tous les jours il enseigne au temple (6), insistant surtout sur sa mort prochaine, la rédemption du monde, la glorification de son Père, la nécessité de croire en lui sous peine de damnation éternelle. Les princes juifs ne pouvant l'arrêter de force, tâchent de le surprendre dans ses discours, mais il les confond, et leur posant

---

(1) *Matt.*, XXVI, 6-16 ; *Marc.*, XIV, 3-11 ; *Joan.*, XII, 1-7.

(2) *Matt.*, XXI, 1-11 ; *Marc.*, XI, 1-10 ; *Luc.*, XIX, 28 ss. ; *Joan.*, XII, 12-18.

(3) *Marc.*, XI, 11.

(4) *Matt*,. XXI, 12-13 ; *Marc.*, XI, 15-17 ; *Luc.*, XIX, 45-46.

(5) *Joan.*, II, 13 ss.

(6) *Luc.*, XIX, 47.

lui-même des questions leur ferme la bouche, de sorte qu'ils n'osent plus l'interpeller par des interrogations insidieuses. Il continue d'instruire ses disciples et les foules ; il les prémunit contre les erreurs et les vices des scribes et pharisiens, et prédit la ruine du temple et de Jérusalem, ainsi que le rejet du peuple juif (1). Le jour il enseigne au temple et passe la nuit au mont des Oliviers (2) ; là, il annonce à ses apôtres beaucoup de choses futures au sujet de la destruction du temple, du jugement dernier et de la fin du monde (3).

214. Jésus s'était donc révélé comme étant le Messie à tout le peuple d'Israël, par ses enseignements et par ses miracles, tant à Jérusalem aux fêtes de la Loi, que dans tout le pays qu'il avait parcouru en prêchant ; il avait formé un corps de croyants, embryon de son Eglise, il en avait choisi les premiers chefs et fondateurs et parmi eux désigné la pierre fondamentale, il les avait prémunis tous contre la fausse doctrine et la mauvaise vie des princes du peuple, ses persécuteurs, dont il avait démontré l'impuissance à le perdre, sans sa volonté et permission. Maintenant il ne restait que deux jours avant la Pâque (4). Le Christ cessera tous rapports publics avec les foules, des croyants comme des incrédules ; il se prépare à sa passion imminente, au grand sacrifice qu'il offrira pour la rédemption du monde. Il s'occupera spécia-

(1) *Marc.*, XI, 27 ss. ; XII ; *Luc.*, XX.
(2) *Luc.*, XXI, 37.
(3) *Matt.*, XXIV et XXV ; *Marc.*, XIII ; *Luc.*, XXI.
(4) *Matt.*, XXVI, 2 ; *Marc.*, XIV, 1.

lement de ses apôtres et de la fondation de son Eglise.

En effet, le moment venu de manger l'agneau pascal, il envoie Pierre et Jean préparer le repas à Jérusalem. Il y vient ensuite et se met à table avec les douze. Cependant il ne s'agit pas seulement de la cène pascale, prescrite par la Loi mosaïque, et qui n'était qu'une figure allant céder devant la réalité ; mais de grands mystères vont s'accomplir et de graves enseignements se donner. Le Christ avait exigé toujours et avant tout *la foi*, qui est en effet comme la base *positive* de toute vie et vertu surnaturelles (1) ; il avait insisté aussi bien souvent sur la nécessité de l'humilité, qui de fait est le fondement pour ainsi dire *négatif (uti removens prohibens)* de la vie vertueuse, en tant qu'opposée directement à l'orgueil, source première de tout péché : ici, il proposera à la foi de ses apôtres et confiera à son Eglise, en leur personne, ce que l'Eglise appelle en célébrant ce mystère tous les jours : *Mysterium fidei ;* et il donnera en même temps l'exemple et la leçon les plus admirables d'humilité, en lavant les pieds de ses apôtres (2).

Quant au grand mystère de foi, c. à. d. le mystère eucharistique, il l'avait annoncé déjà aux foules et à ses disciples, ne répondant à leurs doutes qu'en exigeant itérativement la foi, et à cette occasion plusieurs même de ses disciples

---

(1) Le concile de Trente (Sess. VI, cap. 8) appelle la foi « le commencement du salut de l'homme, le fondement et la racine de toute justification. »

(2) *Joan.*, XVIII, 4-20.

l'avaient abandonné, tandis que Pierre avait répondu, au nom des disciples fidèles, à l'interpellation formelle du Christ, en confessant sa foi dans le Fils de Dieu, le Messie attendu, qui a les paroles de la vie éternelle (1). Ici le Christ accomplit sa promesse faite alors, et donne son corps et son sang, comme sacrifice et comme sacrement de la Loi nouvelle (2). Tantôt il allait s'offrir en victime, d'une manière sanglante, pour le salut du monde, et cet acte, le martyre du Christ, serait le plus parfait possible de tous les actes humains (3). Cependant, cet acte ne pouvait se poser ainsi qu'une fois, le sacrifice sanglant ne pouvait s'offrir qu'une fois : et néanmoins il convenait qu'il ne fût pas purement passager et transitoire, mais que d'une autre façon il fût permanent et perpétuellement renouvelé par le monde entier et jusqu'à la fin des temps. La toute-puissance, la sagesse et l'amour infinis du Sauveur trouvèrent la solution du problème : avant de s'immoler d'une manière sanglante, il le fit d'une façon non sanglante à la dernière cène, instituant le sacrifice de la Loi nouvelle, le même que le Sacrifice de la Croix, la manière d'offrir seule différant, sacrifice destiné à appliquer les mérites infinis de celui du Calvaire à tous les hommes de tous les siècles.

215. Le Christ annonce encore, pendant la

(1) *Joan.*, VI.

(2) *Matt.*, XXVI, 26-29 ; *Marc.*, XIV, 22-25 ; *Luc.*, XXII, 19-20 ; 1 *Cor.*, XI, 23-26.

(3) Voir ci-dessus *Méd. théol.*, t. II, p. 420 ; et *Collat. Brugens.*, t. IV, p. 370-371, Cajetan, in 2. 2, q. 124, a. 3 fin.

dernière cène, qu'il sera trahi et livré par un des apôtres présents, et, interpellé par Judas, il affirme à celui-ci secrètement que c'est bien lui le traître ; il en fait aussi la confidence à Jean, son disciple bien-aimé, qui reposait sur sa poitrine. Là-dessus Judas s'en va accomplir son forfait. Le Sauveur prédit également que les apôtres l'abandonneront, et que Pierre le reniera trois fois ; mais en même temps, songeant comme toujours à la fondation de son Eglise, il dit à Pierre ces remarquables paroles : « Simon, Simon, voici que Satan vous [les apôtres] a réclamés pour vous passer au crible [de terribles persécutions, ce qui se fera] ; mais j'ai prié [d'une prière toujours efficace] pour toi, afin que ta foi ne défaille point ; et toi, quand tu seras converti, affermis tes frères [tous, aussi les apôtres] (1) ». Voilà l'indéfectibilité de la foi promise à Pierre, le chef futur de l'Eglise du Christ, et sa mission de raffermir infailliblement les autres dans cette foi (2).

Après le départ du traître, le Seigneur se montre particulièrement affectueux envers ses apôtres. Il promulgue le grand précepte de l'amour mutuel, le *commandement nouveau* de s'aimer les uns les

(1) *Luc.*, XXII, 31-32.

(2) Tous les apôtres reçurent, il est vrai, le don d'infaillibilité dans l'enseignement de la foi : mais à titre personnel, comme premiers promulgateurs de la Loi évangélique. S. Pierre, par contre, reçut ce même don à transmettre à ses successeurs, en vertu de sa primauté, comme Prince des apôtres et chef de l'Eglise ; et ainsi ses successeurs, les Pontifes romains, ont le pouvoir et la mission de raffermir dans la foi tous les fidèles, y compris leurs frères dans l'épiscopat, successeurs des apôtres.

autres, comme il les a aimés. Il console les apôtres de son départ : il va leur préparer une place dans la maison de son Père ; il est la voie, la vérité et la vie ; il leur enverra l'Esprit consolateur ; la séparation sera courte. Il les exhorte à la prière. Lui-même fait son admirable prière sacerdotale, pour lui-même, pour ses disciples, pour tous les fidèles (1). En tout cela que d'enseignements divins pour la vie parfaite, à méditer fréquemment avec la plus grande attention !

Article III

De la passion et de la mort du Sauveur, et de sa glorification.

§ I *La passion et la mort du Rédempteur.*

216. Le moment opportun pour l'œuvre rédemptrice, préparé par les dispositions providentielles, était arrivé. Ce moment, d'après les intentions divines, était précisément celui où la joie de Satan était à son comble, afin que celui-ci fût lui-même cause de la ruine de son empire, précisément alors qu'il croyait avoir rendu la rédemption impossible. Or, cela le démon le croyait : en effet, le grand conseil, l'autorité religieuse suprême des juifs, avait décidé la mort de Jésus ; le traître Judas s'était engagé à le livrer ; et l'exécution de l'arrêt de mort devant se faire par le gouverneur romain, le supplice ne serait autre que celui de la croix, le plus ignominieux possible, de sorte que, surtout subi à Jérusalem et au milieu de l'affluence extraor-

(1) *Joan.*, XIII, 31-35 ; XIV-XVII.

dinaire des juifs venus de tous pays pour la Pâque, ce supplice si déshonorant mettrait fin à la foi en Jésus. Même, si celui-ci ressuscitait, — ainsi pensait Satan — tout homme aurait honte de croire en Lui.

Cependant, c'était là une profonde erreur de la part du démon et de ses adeptes. Car c'est le Christ lui-même, d'après l'ordre de son Père, qui, soit par son action positive, soit en permettant les malicieux desseins de ses ennemis, a tout conduit, en sa toute-puissante liberté, à l'accomplissement admirable de la rédemption du monde, par sa mort sur la croix, telle qu'il l'avait prédite avec toutes les circonstances et les souffrances qui y menèrent. Cela ressort à l'évidence du récit évangélique. Ne pouvant le poursuivre en détail (1), nous ferons quelques considérations générales pour montrer tout ce qu'il y a de grand et de divin dans la Passion et la mort du Sauveur.

217. Jésus-Christ a fait de sa Passion comme un sommaire et un résumé de toute sa vie mortelle : un sommaire de toutes ses souffrances subies pour le salut du monde et la gloire de son Père, et portées au comble par sa Passion et sa mort ; un résumé de ses divins enseignements ; et le couronnement de ses exemples de vertus et de perfection.

Et d'abord les souffrances dans son corps et dans son âme, dans cette nature humaine parfaite qui dut les ressentir plus qu'aucun homme, qui

(1) Nous renvoyons aux interprètes catholiques, pour la concordance des quatre évangiles, qui est plus facile à établir ici.

pourra s'en faire une idée ? Les tourments corporels, prévus et déjà sentis à l'avance, dépassent toute imagination : qu'il suffise de rappeler l'horrible supplice de la flagellation, le couronnement d'épines, le portement de la croix, sous laquelle s'affaisse le corps meurtri et épuisé, le crucifiement et les mains et les pieds percés, le supplice de la soif ardente, la longue agonie sur la croix.

Ajoutez à cela les douleurs cruelles de l'âme : le dégoût et l'horreur de cette passion et mort prévues, la tristesse profonde pour les péchés de tous les hommes dont le Sauveur se voit chargé, et pour l'inutilité de leur expiation chez tant de pécheurs impénitents, douleur et tristesse qui vont jusqu'à la sueur de sang et l'agonie. Ensuite la trahison de l'un de ses apôtres, et l'abandon de tous ; les fausses accusations de sédition, de violation de la Loi de Dieu, de blasphème, accusations portées contre lui, *le Fils de Dieu*. Et encore les injures, les insultes, les dérisions, les opprobres de la part des serviteurs et des soldats romains, pendant cette horrible nuit, et plus tard, de la part même des princes de son peuple, et de la part du roi Hérode, qui le traite comme un insensé. Aucune peine ne fut épargnée au Christ : livré aux insultes de ses bourreaux, abandonné de ses amis et de ces foules ingrates pour qui il avait fait tant de miracles et de guérisons, il n'est pas abandonné par sa Mère bénie, mais il ne la retrouve, au pied de sa croix, avec son disciple bien-aimé, que pour éprouver une autre peine cuisante, celle de voir le cœur maternel transpercé par le glaive de douleur,

prédit par Siméon. Cependant, son angoisse extrême est d'être abandonné par son Père, comme il l'atteste en récitant et accomplissant les paroles prophétiques du Psalmiste : *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me* (1) ?

Et tout cela le Christ le souffrira pour l'expiation de nos péchés, volontairement et librement, et par conséquent avec cette patience ou plutôt ce calme divin, qui forcera l'admiration même de Pilate ; lequel ne le livrera aux juifs pour être crucifié, que rempli de crainte révérentielle pour lui et après une lutte prolongée, pour le délivrer, entre sa conscience et son intérêt mal compris.

218. Jésus nous a donné aussi dans sa Passion un sommaire de sa doctrine, par un enseignement formel en paroles, et un enseignement par le fait.

Enseignement formel : il déclare de la façon la plus expresse et la plus claire qu'il est le Messie attendu, le Fils de Dieu, vrai Dieu et vrai homme, qui viendra un jour juger les vivants et les morts. Tout cela, il le proclame cette fois publiquement et solennellement devant le Sanhédrin, l'autorité religieuse souveraine de son peuple. Et il veut que cette déclaration soit la cause de sa mort, car il veut mourir comme Messie, laissant de la sorte entendre une fois de plus que sa mort est volontaire, qu'elle est le sacrifice expiatoire des péchés du monde. Une de ses dernières paroles en croix confirmera que ce sacrifice et avec lui sa mission rédemptrice sont accomplis : *Consummatum est.*

(1) *Ps.* XXI, 1.

De même, devant les Gentils, devant le gouverneur romain il affirmera, mais d'une façon moins explicite comme il convient, sa mission divine : sa mission de rendre témoignage à la vérité, sa royauté qui n'est pas de ce monde, royauté spirituelle en vertu de laquelle il a fondé le royaume de Dieu, son Eglise, et règne sur les âmes. Et ce titre de Roi il le fera inscrire par Pilate sur sa croix, comme raison de sa mort : *Jesus Nazarenus Rex Judæorum*. Comme s'il était dit : Jésus, quoique Nazaréen et méprisé et rejeté comme tel par les princes de son peuple, est néanmoins en vérité le Roi des Juifs, le Messie attendu, et meurt comme tel pour le salut de tous. Non pas : celui qui se dit Roi des Juifs, comme le voulaient ceux-ci, mais *quod scripsi, scripsi* : Roi des Juifs. Et ce titre sera écrit en trois langues : en hébreu, en grec et en latin, afin que tous le lisent, Juifs et Gentils, Grecs et Romains, de même que le Christ est mort pour les sauver tous.

219. A côté de cet enseignement formel, le Christ a donné un enseignement bien précieux par le fait, je veux dire qu'il a fait paraître au grand jour toutes les perfections divines : la toute-puissance et la sagesse, ainsi que la souveraine liberté de Dieu, en conduisant tous les événements à la fin prévue et prédéfinie de sa mort en croix, en accomplissant toutes les prophéties si nombreuses que les Evangélistes signalent à chaque pas, à chaque incident et circonstance de la passion et mort du Sauveur ; l'amour et la miséricorde de Dieu, qui est allée jusqu'à donner son Fils unique pour nous

racheter ; sa justice, qui n'a pas épargné son propre Fils, chargé des péchés du monde ; sa sainteté et son horreur du péché. Par là même le Christ nous a enseigné également le prix des âmes, la malice du péché, la crainte que nous devons avoir du jugement de Dieu, la rigueur du supplice des damnés et par contre la gloire et la félicité qui attendent les justes.

220. Enfin, Jésus a couronné sa vie mortelle en donnant, pendant sa Passion, un résumé de ses exemples de toutes les vertus. Dès le moment de son Incarnation, il avait fait acte d'obéissance à son Père sous sa forme la plus parfaite d'absolu dévouement, d'accomplissement intégral de la volonté divine : maintenant il obéit jusqu'à la mort, et à la mort de la croix. Dès sa naissance, il avait donné l'exemple des trois vertus opposées à la triple concupiscence, qui règne sur le monde pervers, triple plaie du péché d'origine et source des péchés personnels : exemple de pauvreté, qui maintenant ira jusqu'au denûment complet, dépouillé qu'il sera même de ses habits, qu'il verra partager entre ses bourreaux ; exemple de mortification et de pénitence qu'innocent il pratiquera à notre place, et cette mortification ne consistera pas seulement à renoncer à toute jouissance des sens, mais à souffrir tous les tourments corporels et toutes les peines de l'esprit sans aucun soulagement ; exemple d'humilité, acceptant volontairement toutes les humiliations réunies et obéissant jusqu'à la mort la plus ignominieuse. Au milieu de cette douloureuse Passion, il sera

encore le modèle parfait de patience, de force, de mansuétude, de gratitude, de miséricorde et de pardon des injures. Enfin son sacrifice sur la croix sera l'acte le plus parfait possible d'amour de Dieu et des hommes. Cet amour a été accompli toujours, mais ici il reçoit son expression la plus parfaite : en s'immolant et offrant en victime sa sainte humanité, il reconnaît le souverain domaine de Dieu, maître de la vie et de la mort, l'adore et le loue d'une façon seule digne de la majesté divine ; il rend à Dieu des actions de grâce seules dignes de lui ; il rachète l'humanité, payant intégralement la dette du péché ; il mérite enfin pour les hommes toutes les faveurs divines. De même sa charité envers les hommes, ses frères, reçoit sa plus haute expression : elle est universelle, commune à tous, et si, comme il le dit, « il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis (1) », cet amour il nous l'a montré en mourant pour nous, ses ennemis, afin de faire de nous ses amis.

221. De tout ce qui précède il ressort également que le Christ par sa Passion et sa mort a remporté sur l'ennemi de Dieu et des hommes la victoire la plus complète et glorifié Dieu d'une manière vraiment digne de son infinie majesté, ce dont il était seul capable. En effet, Satan, le prince des démons, l'instigateur de tout ce que la malice des juifs et la cruauté des bourreaux inventèrent de tourments, ignorait le plan divin et le mode de la rédemption et il croyait en avoir fini du Messie et

(1) *Joan.*, XV, 13.

avoir triomphé du Tout-Puissant. Nous supposons avec raison qu'il fut présent, avec toute sa milice infernale, à la mort du Christ, pour célébrer le triomphe et railler le Sauveur, comme le firent les princes juifs. D'autre part, toute la milice céleste, croyons-nous, était là pour adorer le Christ mourant, triomphant par sa mort sur le démon et le péché, de même qu'au moment de son Incarnation, au témoignage de S. Paul (1), tous les Anges adorèrent l'Homme-Dieu. Or, ce que le démon croyait être son triomphe, auquel il avait travaillé depuis l'apparition même du Christ, était en vérité la victoire de celui-ci la plus éclatante : le démon n'avait fait que coopérer au salut des hommes, à sa propre confusion, à la destruction de son empire, à la gloire de Dieu et de son Christ.

Nous disions aussi que le Rédempteur, par sa Passion, a glorifié Dieu d'une façon souveraine : il l'a fait en montrant au grand jour toutes les perfections divines, et en offrant à Dieu son sacrifice parfait à tous égards, ainsi que nous l'avons exposé.

§ II *La glorification du Christ Rédempteur.*

222. Le moment même de la mort du Sauveur a été le commencement de sa glorification. Les milices célestes l'ont adoré, et ici-bas la terre et les cieux l'ont glorifié : la terre a tremblé et s'est couverte de ténèbres, le soleil s'obscurcissant d'une façon miraculeuse pour revenir bientôt radieux, les

(1) *Ad Hebr.*, I, 6.

rochers se sont fendus et les sépulcres se sont ouverts, le grand rideau du Saint des Saints s'est déchiré de haut en bas, annonçant la fin du culte mosaïque et figuratif et l'ouverture du ciel dont le Saint des Saints était le symbole. En même temps l'âme de Jésus, quittant son corps, est descendue aux enfers, escortée sans doute par les anges. Elle est descendue d'abord aux Limbes, pour annoncer aux élus, sauvés par ses mérites prévus, leur prochaine entrée dans la gloire. Elle est descendue au purgatoire, pour remettre aux âmes toute dette, ainsi que l'insinue l'Office divin des morts : « Vous avez visité les enfers, et vous avez donné aux âmes la lumière, afin qu'elles vous voient, elles qui étaient dans les peines des ténèbres (1) ». Elle a visité aussi l'enfer des damnés, accompagnée sans doute de tous les élus, pour célébrer son triomphe et le leur sur tous les ennemis, surtout Satan et ses mauvais anges, contraints d'être tous présents pour subir ce moment terrible de confusion et de tourment. Après cela, l'âme de Jésus est revenue avec ses amis aux Limbes, pour attendre dans la plus grande joie le moment défini pour la résurrection.

223. Le Verbe incarné, pendant le séjour de son âme aux Limbes, préparait en même temps la certitude de sa résurrection en faisant constater tout d'abord la certitude de sa mort de façon multiple et irréfragable. Il y employa les auteurs mêmes de son supplice. Les Juifs, autorisés par

---

(1) 3e Répons du 3e nocturne se disant seul.

Pilate, envoient des soldats pour rompre les jambes aux suppliciés et enlever les cadavres avant le coucher du soleil, quand commençait le grand sabbat. Ces soldats constatent que Jésus est déjà mort, et ne lui brisent donc pas les jambes, accomplissant ainsi ce qui était écrit de l'agneau pascal, figure de l'Agneau de Dieu : « Vous n'en briserez aucun os ». Mais un des soldats ouvre de sa lance le côté de Jésus, lui perçant le cœur, et il en sortit du sang et de l'eau, figurant le baptême et le sang eucharistique ; nouvelle preuve de la mort du Christ, et nouvel accomplissement d'une prédiction. Dans l'intervalle, Joseph d'Arimathie, disciple de Jésus, riche et fort considéré, membre du grand conseil mais qui n'avait pas consenti à la condamnation injuste du Sauveur, demande le corps à Pilate. Celui-ci, sachant que les soldats n'étaient pas encore partis pour rompre les jambes des suppliciés et ignorant que Jésus fut déjà mort, appelle le centurion, qui, témoin des merveilles arrivées à la mort du Christ, avait dit, comme ceux qui l'entouraient : « cet homme était vraiment Fils de Dieu ». Le centurion confirme le fait de la mort.

Alors Joseph, aidé par Nicodème, détache le corps de la croix ; après l'avoir oint, ils le déposent dans le tombeau, nouveaux témoins de la mort ; et cette sépulture se fait en plein jour, près de Jérusalem, publiquement et avec honneur. Rien de plus certain que la mort de Jésus.

Mais la certitude absolue de la résurrection exigeait encore que le corps fût soigneusement identifié, qu'une substitution ou l'enlèvement fût

impossible et qu'on ne pût dire que peut-être un autre était resuscité. Or, le Christ fit prendre pour ce but toutes les précautions. La sépulture même faite publiquement et par deux personnages haut placés, témoins de la mort, et sous les yeux de témoins, excluait toute possibilité de substitution à ce moment. Les ennemis de Jésus prendront eux-mêmes les autres précautions : ils savaient qu'il avait prédit plusieurs fois sa résurrection, ils demandent donc à Pilate une garde pour empêcher que le corps ne fût enlevé, après avoir identifié celui-ci et avoir scellé la pierre qui fermait le tombeau, creusé dans le roc. En outre, ce sépulcre était nouveau où aucun cadavre n'avait été déposé, ce qui excluait l'objection possible qu'un autre serait ressuscité.

224. Quant au fait même de sa glorieuse résurrection, qu'il avait prédite à plusieurs reprises, Jésus-Christ en a donné des preuves si nombreuses et si évidentes, qu'aucun fait historique n'est établi aussi solidement que celui-ci : rapport des gardes fait aux princes juifs qui, frappés de stupeur, ne trouvent d'autre ressource que d'acheter le témoignage de ces soldats, qui se déclare faux par lui-même, témoignage de dormeurs acheté par des endormis, comme le remarque S. Augustin ; annonce par les Anges, apparitions aux saintes femmes, qui avaient connu de près et suivi Jésus dans ses courses apostoliques ; apparitions répétées, et pendant quarante jours, aux apôtres et disciples, les témoins autorisés de la résurrection, qui avaient vécu avec le Sauveur pendant trois ans,

avec lesquels il converse, s'entretient longuement, mange, auxquels il montre les glorieuses cicatrices de ses cinq plaies et donne à palper sa chair. Aussi les apôtres en appelleront-ils, sans crainte d'être contredits, à la résurrection, toujours et partout, comme au fondement inébranlable de la foi et de leur prédication.

Remarquons ici avec soin la raison et le but pour lesquels le Christ a voulu prolonger son séjour pendant quarante jours sur cette terre et donner des preuves si nombreuses de sa résurrection.

C'est que, d'une part, cette résurrection glorieuse est la confirmation éclatante de sa mission divine et de sa divinité, et comme la sanction de la foi qu'il exigea constamment et exige encore en lui ; et que, d'autre part, il voulait, non seulement confirmer dans la foi ses apôtres et disciples, mais encore compléter leur instruction et s'occuper surtout de la fondation de son Eglise. C'est ainsi que, pendant ce séjour après sa résurrection, il confère définitivement à ses apôtres leur mission, comme les Evangiles le rapportent à plusieurs reprises (1) ; qu'il complète le nombre des Sacrements, instituant notamment le Sacrement de Pénitence (2) ; qu'il confère à Pierre la primauté, qu'il lui avait promise expressément, le constituant — lui et, en sa personne, ses successeurs — pasteur universel

---

(1) *Matt.*, XXVIII, 18-20 ; *Marc.*, XVI, 15 sq. ; *Joan.*, XX, 21.

(2) *Joan.*, XX 22-23.

et docteur suprême et par conséquent infaillible de son Eglise (1).

225. Enfin (2), le quarantième jour après sa résurrection, il apparaît une dernière fois à ses apôtres, réunis sur son ordre à Jérusalem. Il leur ordonne de ne pas quitter la ville, mais d'y attendre la venue de l'Esprit-Saint, d'après sa promesse. Ensuite il les conduit vers Béthanie, au mont des oliviers, et après les avoir bénis, il monte au ciel. Deux anges, sous figure humaine, leur annoncent sa seconde venue, glorieuse comme son départ, et qui constituera sa suprême glorification comme juge des vivants et des morts. Les apôtres rentrent avec joie à Jérusalem, et se mettent en prière avec persévérance, en compagnie des saintes femmes, de la Mère de Jésus et de disciples. Sur la proposition de S. Pierre, ils choisissent Mathias comme apôtre, en remplacement du traître Judas. Le dixième jour, à la fête de Pentecôte, l'Esprit-Saint descend sur eux, pour être l'âme de l'Eglise, dont la vie et l'activité commencent aussitôt. Nous expliquerons brièvement la constitution et la vie de l'Eglise de Jésus-Christ, dans le quatrième et dernier article de ce chapitre.

226. Finissons le présent article en attirant l'attention sur la glorification suprême du Rédempteur. Si le Christ a été glorifié dès le moment de sa mort et dans sa descente aux enfers, s'il l'a été par sa résurrection et son ascension à la droite de son

---

(1) *Joan.*, XXI, 15-17.

(2) Voir *Luc.*, XXIV, 49 sq et *Act. Apost.*, I et II.

Père, et par l'envoi de l'Esprit-Saint, il attend néanmoins encore son triomphe final à la consommation des siècles. Alors il paraîtra dans toute sa gloire et puissance, pour juger solennellement les vivants et les morts, et pour régner ensuite éternellement, chef des anges et des hommes, Roi de la cité céleste, assis à la droite de son Père, c'est-à-dire dans le repos et la béatitude suprêmes, et en souveraine majesté.

Article IV.

L'Eglise catholique continue l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ.

227. Avec la venue du Sauveur, tout le symbolisme des temps anciens fait place à la réalité, ou plutôt c'est l'ombre du futur qui se retire devant une réalité, qui est en même temps la figure réelle et le gage véritable de la réalité parfaite et de la perfection finale, du royaume céleste et éternel, *cum tradiderit* (Christus) *regnum Deo et Patri... ut sit Deus omnia in omnibus* (1) : *quand le Christ aura livré le royaume à Dieu, son Père... afin que Dieu soit tout en tout.* Le Rédempteur bâtira lui-même son Eglise, c'est-à-dire qu'il donnera à la société religieuse surnaturelle réparée sa dernière forme sociale, la plus parfaite, qu'il la constituera société nécessaire en dehors de laquelle pas de religion véritable, pas de culte légitime, pas de salut ; société universelle pour l'humanité tout entière, et pour tous les temps, société indéfectible, société

---

(1) 1 *Cor.*, *XV*, 24 et 28.

parfaite avec tous les droits et tous les moyens d'atteindre le but, c'est-à-dire de se perpétuer et de conduire les hommes et la société humaine, de manière que tous ses membres fidèles et soumis puissent atteindre facilement et sûrement le salut éternel. Toute puissance, en effet, lui est donnée au ciel et sur la terre, il est le chef du genre humain, et il est venu pour sauver tous les hommes. La révélation des vérités tant théoriques que pratiques recevra son dernier complément, le sacerdoce sera le sacerdoce de Jésus-Christ, médiateur naturel entre Dieu et les hommes, le sacrifice sera l'immolation sanglante du Rédempteur lui-même, sacrifice qui se perpétuera d'une manière non sanglante dans la sainte Eucharistie, les sacrements seront non seulement des signes, mais des signes efficaces de la grâce, l'Eglise de Jésus-Christ restera en possession de ces moyens de salut jusqu'à la fin des temps.

228. L'Eglise étant comme toute société un corps moral, vivant de sa vie propre, les théologiens ont de tout temps profité avec raison de la comparaison avec le composé humain, pour expliquer distinctement la nature de l'Eglise. A leur exemple, nous proposons la thèse suivante :

De même que Dieu, créant l'homme à son image et à sa ressemblance, forma d'abord le corps avec ses membres et ses organes, coordonnés et disposés en vue de leurs fonctions propres et du bien du corps vivant tout entier, et ensuite inspira à ce corps inanimé le souffle de vie : ainsi l'Homme-Dieu constituant l'Eglise, la société surnaturelle son

épouse, son corps mystique vivant de son Esprit, à son image et à sa ressemblance, prépara d'abord le corps, l'élément humain et visible, avec ses membres, ses organes, bien coordonnés dans des rapports de connexion déterminés, avec des droits et des devoirs bien définis en vue de la fin à atteindre ; ensuite devant l'abandonner de sa présence corporelle, il lui envoya le souffle de vie, son Esprit-Saint lui-même, l'élément divin, pour vivifier le corps, le conserver, le développer, et faire atteindre ainsi le but de cette admirable institution.

C'est la substance de tout le traité scolastique de l'Eglise.

229. Pour le développement de cette thèse, il faudrait commencer par un exposé clair et complet des notions de société, des diverses espèces de sociétés, surtout de la société inégale et de la société parfaite. Nous résumons. Toute société nous présente l'idée d'une multitude de membres, réduite à l'unité par l'unité du but qu'ils se proposent d'atteindre, et par suite par l'unité dans l'emploi des moyens. La vie d'une société, c'est l'activité sociale par laquelle les membres poursuivent, par les moyens et les efforts communs, le but social. Le principe de cette unité d'action peut donc s'appeler l'âme de la société. Dans la société inégale, c'est l'autorité qui est l'âme de la société, car c'est elle qui produit l'unité d'action ; elle est en même temps le principe de vie du corps social, et le lien social : le principe de ce corps même, car si l'on peut, par une abstraction mentale, séparer le corps social de l'âme, en réalité on ne saurait

avoir un corps, une unité sociale de membres sans le principe de cette unité. Ceci confirme l'exactitude de la comparaison de la société avec le composé humain : en effet, suivant la plupart des scolastiques du moins, on ne saurait séparer l'âme du corps en conservant la substance de celui ci, puisque l'âme en est la forme, lui donne son unité, son être. Cette influence de l'autorité est surtout évidente dans la société parfaite, qui trouve dans son triple pouvoir, législatif, judicaire, et coërcitif, les moyens d'atteindre par elle-même sa fin. C'est, en effet, la loi qui produit l'unité d'action d'abord dans chaque membre, par là-même qu'elle éclaire son intelligence, qu'elle dirige et perfectionne sa liberté, qu'elle le fait régner sur ses passions, qui pourraient le détourner de la fin ; ensuite entre les différents membres, dans le corps social, en dirigeant vers le même but toutes les intelligences et toutes les volontés, malgré leurs inclinations diverses ou même opposées. Mais la loi ne serait pas efficace, si elle n'était pas appliquée à tous les cas occurrents, et si elle n'avait pas de sanction, si les infractions n'étaient constatées et punies, et c'est ce que fait le pouvoir judiciaire et coërcitif.

230. Cela posé, recherchons la nature et la constitution intime de l'Eglise. D'abord, la démonstration positive fait voir clairement que l'Eglise a été instituée comme société nécessaire, universelle, indéfectible, puisqu'elle est instituée afin que dans elle et par elle tous les hommes se sauvent ; qu'elle est aussi une société surnaturelle, puisque sa fin n'est autre que la fin dernière surnaturelle. De là

la conclusion immédiate que ses moyens ne sauraient être que surnaturels, sa vie surnaturelle, son principe de vie surnaturel. L'autorité donc ne sera pas une autorité purement humaine : quoique toute autorité vienne de Dieu, l'autorité, âme de l'Eglise, viendra de Dieu d'une manière immédiate, positive, et elle s'exercera constamment avec un caractère divin spécial, par une assistance et une influence divine spéciale et constante, elle sera l'élément divin qui compénètre l'élément humain et visible, le corps de l'Eglise. Mais allons plus avant, et séparons d'abord en esprit le corps et l'âme, ces deux éléments inséparablement unis et combinés, pour les considérer chacun à part plus en détail.

A. *Le corps.* Comme la constitution de l'Eglise dépend entièrement de la volonté de son divin fondateur, c'est à cette volonté qu'il faut recourir pour déterminer les membres, leurs relations, leurs droits et devoirs. — Ici nous ne faisons qu'indiquer une table de matière, et nous omettons désormais, *brevitatis causa*, des citations à l'appui de ce que nous disons, avec d'autant plus de raison que toutes les théologies les donnent, et que l'Ecriture Sainte comme les écrits des Pères en sont parsemés.

a/ Les membres. Tout homme est destiné par Jésus-Christ à devenir membre de l'Eglise, et y est obligé. Sont membres de fait, ceux qui, étant baptisés, reconnaissent l'autorité de l'Eglise et n'en ont pas été exclus. — Ceci suffirait à conclure que l'Eglise est une société *extérieure et visible.*

b/ Relations entre ces membres. Jésus-Christ a

fait son Eglise société *inégale*, composée d'inférieurs et de supérieurs, et c'est à ceux-ci exclusivement qu'il a conféré tout pouvoir.

Le pouvoir se distingue par son objet, et d'une manière plus adéquate par la manière de l'acquérir, en *pouvoir d'ordre*, qui a pour objet l'administration des sacrements, moyens efficaces de sanctification, et l'exercice du culte social ; il s'acquiert par consécration ; et en *pouvoir de juridiction*, qui a pour objet l'enseignement de la foi et des mœurs et le gouvernement social ; il s'obtient par mission.

Il y a de même à distinguer parmi les supérieurs une double hiérarchie, distincte mais non séparée absolument : la *hiérarchie de l'ordre*, qui comprend de droit divin les évêques, les prêtres et les ministres, et la *hiérarchie de juridiction*, qui comprend de droit divin les évêques et le chef suprême de l'Eglise, le Souverain Pontife.

Autorité des évêques d'enseigner, de gouverner une partie de l'Eglise, mais autorité subordonnée directement au Souverain Pontife. Autorité suprême et universelle du Pontife d'enseigner et de gouverner l'Eglise tout entière ; autorité sur l'Eglise dispersée, — sur l'Eglise assemblée en Concile.

Rapports d'origine de l'autorité des évêques, et du Concile avec l'autorité pontificale. Cette autorité épiscopale et conciliaire, subordonnée à l'autorité pontificale, est d'origine divine, mais elle semble dériver d'une manière immédiate de l'autorité suprême du Pape.

Remarques. 1° Comme Notre Seigneur a donné à l'Eglise tous ces pouvoirs dans la personne des

Apôtres, et que ceux-ci étaient non seulement les premiers évêques et supérieurs, mais aussi avec et sous Jésus-Christ les fondateurs de l'Eglise, il faut bien distinguer les priviléges personnels qu'ils reçurent comme tels, d'avec la dignité et les pouvoirs qu'ils devaient transmettre à perpétuité à leurs successeurs, et il faudrait donc ajouter aussi un chapitre sur les privilèges personnels des Apôtres.

2° Nous n'avons jusqu'ici fait aucune mention explicite des prérogatives divines concédées aux supérieurs de l'Eglise, ni des propriétés de l'Eglise, même de celles que Jésus-Christ,en préparant le corps de l'Eglise, avait promises d'une manière explicite. La raison en est que, ces prérogatives et propriétés provenant de l'union de l'âme avec le corps de l'Eglise, il fallait d'abord considérer cette âme et cette union des deux éléments.

231. B. *L'âme de l'Eglise.* Reportons ici la pensée à l'époque de l'institution de l'Eglise. Jésus-Christ avait préparé, de la manière que nous avons exposée, le corps de son Eglise, mais ce corps n'était destiné à vivre de sa vie propre, pour continuer jusqu'à la fin des temps la mission du Sauveur, que quand celui-ci serait remonté à son Père. Aussi longtemps qu'il était corporellement et visiblement présent à son Eglise, celle-ci vivait de sa vie, mais ce n'était, conformément à son intention, qu'une vie de préparation et de formation. Sur l'ordre de son Fondateur, montant aux cieux, ce germe d'Eglise se retire au cénacle, pour attendre en prière, comme un corps tout préparé à recevoir la vie, la venue de l'Esprit vivifiant. C'est le jour de

Pentecôte que cet Envoyé du Père et du Fils descend comme le souffle de vie dans ce corps inanimé. Et aussitôt quel changement merveilleux ! D'abord témoignage public de la présence de l'Esprit divin, et par conséquent de la divinité de l'Eglise, par un miracle éclatant, qui met toute la ville en émoi ; ensuite distribution de ses dons qu'on appelle *gratis data* : don des langues et sans doute tous les autres ; infusion de grâces pour la sanctification personnelle des membres qu'il vivifie ; mais surtout la vie sociale : Pierre, comme chef, se lève, il enseigne avec une autorité suprême et infaillible, il commande avec une autorité divine, il administre les sacrements, et voilà plusieurs milliers de membres nouveaux, unis entre eux dans le corps, par la même foi, la même obéissance, les mêmes sacrements. Et cette vie ira en se développant, de manière qu'avant la mort des Apôtres ce corps vivant aura des membres dans toutes les parties du monde connu ; et qu'à peine trois siècles auront passé, que cette Eglise immortelle, parce que l'Esprit de Dieu est sa vie, renaissant sans cesse de dessous le glaive et le bûcher, aura vaincu toutes les puissances des enfers, aura lavé dans son sang le monde païen souillé de tous les crimes, et sera assise glorieuse et triomphante sur le trône même des Césars romains, des maîtres du monde, ses persécuteurs.

232. Mais il faut considérer plus en particulier cette influence de l'âme de l'Eglise sur le corps. L'Esprit-Saint exerce par rapport à l'Eglise une triple opération : 1° il distribue ses dons, qu'on

appelle *gratis data*, aux membres personnellement, et parfois à d'autres qui ne sont pas membres, mais toujours pour l'utilité commune de l'Eglise ; 2° il donne les grâces intérieures pour la sanctification personnelle des membres, et aussi hors de l'Eglise, mais pour y amener des membres nouveaux, en vue de l'Eglise, qui est la voie, la providence ordinaire et de soi nécessaire. C'est parce qu'elle est cette providence ordinaire, qu'on dit appartenir à l'âme de l'Eglise ceux qui, étant sans leur faute hors de l'Eglise, correspondent si bien aux grâces divines qu'ils parviennent à la justification, à la vie que l'Esprit-Saint produit en eux, avant qu'ils arrivent à connaître l'Eglise. Dieu ne s'est pas astreint à faire nécessairement des miracles pour amener tout le monde au salut seulement par la voie ordinaire, il a aussi sa providence extraordinaire. Enfin et surtout l'Esprit-Saint exerce 3° son action sur le corps de l'Eglise comme tel, sur les membres qui ont autorité comme personnes publiques, sociales ; car c'est par cette action et assistance constante de l'âme, de l'élément divin, que les droits et prérogatives que Jésus-Christ a conférés sont sauvegardés, que les promesses qu'il a faites se réalisent. C'est l'objet de la thèse suivante.

233. C'est par cette triple influence de l'âme, de l'élément divin qui compénètre l'élément humain et visible, le corps de l'Eglise, que s'expliquent *l'indéfectibilité* de l'Eglise, son autorité *infaillible* dans l'enseignement, son autorité infaillible et sainte dans la discipline, dans la législation générale, et dans l'administration des sacrements. C'est

par cette même influence qu'à l'infaillibilité active correspond l'infaillibilité passive, à l'autorité qui gouverne l'obéissance, à tout l'ensemble de l'action des supérieurs *l'unité* de foi et de communion, *la sainteté*, *la catholicité*, la conservation de l'Eglise comme *apostolique*. C'est enfin par l'union intime de ces deux éléments, humain et divin, que certaines propriétés de l'Eglise se manifestent comme divines, et constituent ainsi les *notes* de l'Eglise, qui la rendent visible formellement comme divine.

Au lieu de développer cette proposition, ce qui dépasserait les limites que nous nous sommes tracées, nous nous contentons de signaler à l'attention des lecteurs la perfection de l'Eglise, l'efficacité de son action pour parvenir à sa fin, perfection à laquelle aucune société humaine ne saurait atteindre. Car ici non seulement l'autorité est une autorité divine, puisque c'est l'Esprit-Saint qui l'assiste et s'en sert pour poursuivre le but, mais à côté de l'autorité, de la loi, il y a l'influence de la grâce sur les membres, il y a les dons et miracles qui excitent l'attention des hommes et confirment la divinité de l'Eglise. Ces dons, il est vrai, étaient plus nécessaires pour l'établissement de l'Eglise, comme ils le sont davantage pour sa propagation dans les pays infidèles ; mais ils ne lui ont jamais fait défaut. De cette triple influence provient donc une unité d'action, une activité sociale, une vie bien plus forte et plus parfaite qu'on ne saurait en trouver dans une société humaine la mieux constituée et la mieux gouvernée.

De tout ce que nous venons de dire sur la

société religieuse en général, et sur l'Eglise catholique en particulier, il est facile de déduire les droits de l'Eglise dans la société humaine et ses relations avec les sociétés civiles. Nous les énonçons simplement dans une dernière thèse.

234. Puisque l'Eglise catholique est la société religieuse surnaturelle, divinement instituée pour rendre à Dieu le culte public qu'il exige, et qu'elle porte les signes évidents de sa divinité, non seulement tout homme mais toute société humaine doit la reconnaître. De plus, étant société parfaite, ayant pour fin la fin dernière elle-même, elle est nécessairement indépendante, d'une manière complète, de toute société civile ; au contraire, la société civile, ayant sa fin dans un ordre distinct, mais subordonnée à la fin dernière, sera indépendante dans sa sphère propre, mais subordonnée d'une manière indirecte à l'Eglise. Enfin, si les membres de la société civile ne sont pas encore soumis à la juridiction de l'Eglise, cette subordination reste simple subordination, ayant un caractère négatif : de ne pas nuire à l'Eglise, de ne pas léser ses droits, sauf l'obligation qui reste de la reconnaître et de s'y soumettre : si, au contraire, les membres de la société civile tombent aussi sous la juridiction de l'Eglise, la subordination devient véritable dépendance indirecte, ayant un caractère positif : d'obéir à l'Eglise et de la secourir dans tout ce qu'elle exige pour l'accomplissement de sa mission. Il faut cependant tenir compte ici des circonstances, qui peuvent donner lieu à la tolérance, non dogmatique mais civile, par rapport aux sociétés

composées en tout ou en partie d'enfants rebelles à l'Eglise.

Nous ne pouvons entrer dans les détails de cette question compliquée. Seulement nous conseillons de bien observer les distinctions posées, et de ne pas confondre les questions de droit, ou de ce qui devrait être, avec les questions de fait ou de ce que l'on peut obtenir dans des circonstances déterminées, le principe avec un fait, la tolérance dogmatique avec la tolérance civile, etc.

235. Nous ne pouvons mieux finir qu'en admirant l'œuvre magnifique de la Providence divine, conduisant la société humaine, dans les différents âges, comme par autant d'étapes, à la fin bienheureuse, et préparant ainsi au Verbe incarné, chef des anges et des hommes, cette Eglise ou cité céleste. vers laquelle nous aspirons, et dont la sainte Eglise catholique est la dernière préparation. « Car c'est là une promesse faite aux saints qui ressuscitent : qu'ils seront semblables aux anges de Dieu. Ainsi la Jérusalem céleste, notre mère, la cité de Dieu, ne sera nullement privée de la foule de ses citoyens, ou peut-être même régnera-t-elle composée d'une troupe plus nombreuse de saints. Nous ignorons d'ailleurs le nombre ou des hommes saints ou des démons immondes, dont la place sera prise par les enfants de notre sainte Mère l'Eglise, qui semblait être stérile sur cette terre, mais qui verra ses enfants jouir, sans aucune limite de temps, de cette paix que les démons ont perdue. Mais le nombre, actuel ou futur, de ces citoyens bienheureux est connu par cet Ouvrier, *qui appelle ce qui*

n'est pas, comme ce qui est (Rom., IV, 17), et qui dispose tout avec mesure et avec nombre et avec poids (1) ».

---

(1) « Hoc enim promissum est resurgentibus sanctis, quod erunt æquales angelis Dei. Ita superna Jerusalem, mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque enim numerum aut sanctorum hominum aut immundorum dæmonum novimus, in quorum locum succedentes filii sanctæ matris Ecclesiæ, quæ sterilis apparebat in terris, in ea pace, de qua illi ceciderunt, sine ullo temporis termino permanebunt. Sed illorum civium numerus sive qui est, sive qui futurus est, in contemplatione est ejus artificis, qui *vocat ea, quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt* (Rom., IV, 17), atque in mensura et numero et pondere cuncta disponit. » (S. Aug., *Enchiridion de fide, spe et charitate*, cap. IX, n. 29).

CONCLUSION.

Hommage à la Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu.

236. Nous répondons à une invitation céleste, comme aussi à un besoin de notre cœur, en concluant notre écrit par un hommage de reconnaissance à l'auguste Mère de Dieu, « Siège de la Sagesse », qui a daigné bénir notre travail.

A plusieurs reprises nous avons mentionné les grandeurs, les priviléges et la puissance de Marie, tant la place qu'elle occupe dans l'ordre actuel, établi par Dieu, est considérable et élevée : on la retrouve, en effet, toujours aux côtés du Christ Rédempteur qui, lui, est au faîte de ce même ordre de la nature et de la grâce, la raison d'être et la fin de tout ce que Dieu a opéré au dehors.

Maintenant, nous voudrions embrasser d'un coup d'œil et réunir en résumé toute la doctrine concernant la glorieuse Vierge Marie, Mère de Dieu, pour lui offrir en guise de bouquet cet hommage de vénération profonde, d'amour filial et d'action de grâce.

*
* *

237. **De toute éternité,** Dieu en choisissant, dans sa prescience et par sa toute-puissante volonté, l'ordre actuel, choisit et prédestina du même

coup la Vierge Marie pour être la Mère de Jésus-Christ, et participer à la grande œuvre de la rédemption du monde ainsi qu'à la souveraine glorification du Rédempteur. Cette éternelle prédestination de Marie, conjointement avec celle du Christ même, explique comment l'Eglise lui applique, en la plupart de ses jours de fête, à l'office divin et à la Messe, les textes sacrés parlant de la Sagesse increéée. Tel celui-ci, qu'elle répète bien des fois : *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab æterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret. Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram :* etc. (1).

*
* *

238. **Dès le commencement des temps,** quand commence l'exécution de l'ordre prédéfini, la Vierge, prédestinée à devenir la Mère du Verbe incarné, sera donc aussi l'objet spécial de la Providence divine.

En créant les purs esprits et les élevant à l'ordre surnaturel, Dieu, dans le secret de ses conseils, les destine à être les ministres du Verbe qui prendra chair, et par conséquent à lui servir avant tout dans le choix, la préparation et, ensuite, la conduite

---

(1) *Proverb.*, VIII, 22 et suiv. : « Jéhovah m'a possédée au commencement de ses voies, avant ses œuvres les plus anciennes. J'ai été fondée dès l'éternité, dès le commencement, avant l'origine de la terre. Il n'y avait point d'abîmes quand je fus formée : » etc.

providentielle et la protection de celle qui deviendra sa Mère selon la chair.

Dieu permet la chute du prince des anges, et d'un grand nombre d'autres esprits angéliques. Nous avons expliqué la nature de leur péché, qui fut, pour le diable ou prince des démons, un orgueil tel qu'il ne souffrit pas même la possibilité d'être surpassé ou seulement égalé par aucune créature, voulant en ce sens être semblable à Dieu ; et, pour ses adeptes, un orgueil semblable ne souffrant pas de pouvoir être surpassés par d'autres êtres inférieurs ou des anges moins élevés par nature. Or, sans admettre que l'incarnation future du Verbe leur fut révélée, ils comprenaient fort bien que, dans l'hypothèse de l'élévation des créatures raisonnables à l'ordre surnaturel et divin, certains anges et d'autres créatures spirituelles inférieures pourraient les égaler, les surpasser même en dignité, mérites et perfection surnaturels. C'est pourquoi leur orgueil s'insurgea contre Dieu, résistant à ses desseins et méprisant ses dons divins. Cependant la possibilité de ce que leur orgueil estimait être une humiliation pour eux, sera un jour une réalité : non seulement la nature humaine sera élevée à la dignité suprême dans la personne divine du Verbe incarné, mais de pures créatures, inférieures par nature, anges et hommes, pourront surpasser, en perfection surnaturelle, les anges du ciel supérieurs par nature.

Et de fait, celle-là les surpassera tous que l'Eglise appelle *Reine des anges* et *Reine de tous les Saints*. — Notons en passant qu'ici déjà se

trouve, du moins de la part du démon, une raison profonde de cette inimitié radicale et universelle entre le démon et la Vierge incomparable : *Inimicitias ponam inter te et mulierem* (1).

Notons encore que Marie est Reine des anges, aussi en sa qualité de Mère du Rédempteur : ils ont été créés et sanctifiés en vue du Verbe incarné, la chute des anges rebelles a été permise par Dieu en vue du Rédempteur, qui est au sommet de l'ordre présent de la nature et de la grâce, qui en est la raison d'être et le but. Or, c'est Marie qui nous a donné le Rédempteur (2).

Dieu permet également la chute de l'homme, trompé par l'astuce du démon, qui croit triompher du Tout-Puissant. Mais voici que Dieu, sans refaire son œuvre, et par conséquent sans trouver

---

(1) *Gen.*, III, 15.

(2) Le P. Terrien, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, 2e partie, t. II, l. VIII, ch. VI, n'a pas suffisamment tenu compte de cette vérité, qui nous paraît incontestable, à savoir que le Verbe incarné est la raison d'être et le but de l'ordre actuel, établi par Dieu. Nous n'oserions dire, comme lui, que la grâce ni la gloire ne viennent aux anges ni du Rédempteur ni de sa Mère. Cependant, que Marie n'est pas la *Mère* des anges *au même titre* que des hommes, de même que le Christ n'est pas le chef des anges au même titre que des hommes, nous l'admettons en ce sens qu'il n'y a pas communauté de *nature* entre les anges et le Dieu-Homme et sa Mère, comme entre ceux-ci et les hommes. Du reste, nous affirmons ici que Marie est la *Reine* des anges. La question que traite le P. Terrien est si Marie est la *Mère* des anges. Et là nous aurions des remarques à faire sur certaines de ses assertions, comme celle ci-dessus, et sur les arguments et autorités qu'il invoque.

obstacle de la part de sa sagesse qui, en effet, a tout prévu, sans enfreindre sa justice, et en montrant plus clairement sa toute-puissance et son amour, saura restaurer l'ordre troublé par le péché, de façon à parfaire son œuvre d'une manière magnifique. Le Verbe prendra la nature humaine pour racheter le genre humain, et il réalisera ainsi le plan éternel de Dieu, en vertu duquel le Christ Rédempteur glorifié est la raison d'être et le but de toutes les œuvres extérieures de Dieu (1).

Dieu promet donc le Rédempteur, et en même temps, d'une manière tout aussi expresse et formelle, la femme dont il va naître : *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius : ipsa* (2) *conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus* (3). Je mettrai une inimitié entre toi [démon] et la femme, et entre ta postérité [tes adeptes] et sa postérité ou progéniture [spécialement son fils] et celle-ci [cette progéniture ou ce fils ; ou bien cette femme par son fils] t'écrasera la tête, et toi tu meurtriras son talon [triomphera de toi, après lutte et souffrance subie de ta part].

Remarquons bien comment cette promesse ren-

---

(1) Voir tout cela expliqué plus haut IIe Partie, chap. II, n. 128 et suiv.

(2) La vraie leçon, dit S. Jérôme, est *ipse* (LXX, Syriaque), conservée dans plusieurs manuscrits anciens de la Vulgate, et se rapporte à *semen* (*filius*) ; en lisant *ipsa*, le sens est le même, quant à la substance : *ipsa* c. à. d. ipsa *per ipsum* semen seu filium.

(3) *Gen.*, III, 15.

ferme en quelque sorte l'annonce des trois grands priviléges de la glorieuse Vierge : sa maternité divine, qui est sa souveraine grandeur et une dignité d'ordre divin, sa perpétuelle virginité, et son immaculée conception.

Si le Rédempteur promis est le Fils de Dieu qui prendra la nature humaine, sa mère selon la chair sera donc vraiment la *Mère de Dieu*. Tout en restant pure créature, elle sera élevée à une dignité surhumaine et d'ordre divin, elle sera en conséquence honorée par l'Eglise d'un culte spécial, inférieur seulement au culte divin mais supérieur au culte de n'importe quelle créature, le culte *d'hyperdulie*. Cette dignité, souveraine pour une créature, sera la raison d'être, le fondement et la cause de toutes les autres prérogatives de Marie, comme aussi de sa puissance, de sa toute-puissance suppliante, *Omnipotentia supplex*.

La maternité divine de Marie est la raison d'être et la cause de sa *virginité perpétuelle* ; et celle-ci est de même annoncée d'une façon implicite dans la promesse du Rédempteur. En effet, le Christ prendra la nature humaine, *issue d'Adam* prévaricateur, afin de racheter dans cette même nature déchue, comme nouvel Adam, tous ses frères selon la chair ; mais il la prendra *exempte de péché*, comme il convient au Rédempteur ne pouvant avoir besoin d'être racheté lui-même, surtout au Rédempteur Fils de Dieu et la sainteté même : c'est-à-dire, qu'il la prendra d'une vierge, sans germe viril, de sorte que par là-même cette nature ne sera pas infectée du péché. C'est ainsi que, par

l'opération du Saint-Esprit, la Vierge le concevra restant vierge, qu'il naîtra d'elle la laissant vierge et consacrant à jamais sa virginité et pureté les plus parfaites.

Enfin, l'inimitié absolue, sans limitation de durée ni d'objet, profonde et universelle, que Dieu lui-même mettra entre le démon et la mère du Rédempteur insinue clairement que jamais, à aucun instant de son existence, cette Vierge et Mère ne sera sous l'empire du démon: que par conséquent, dès l'instant de sa conception, elle jouira de l'amitié divine, qu'elle sera la fille bien-aimée du Très-Haut, *immaculée*, préservée par les mérites futurs du Sauveur, son divin Fils, de la tache originelle. Non seulement elle ne sera pas privée un seul instant des grâces et dons surnaturels par le péché d'origine, mais dès le premier instant de sa conception elle sera *pleine de grâce*, comme l'ange Gabriël la saluera de la part de Dieu même : « elle aura la même plénitude de grâce que son divin Fils, quoique d'une autre manière », ainsi que le dit S. Jérôme (1) ; c'est-à-dire : ce que le Christ a de soi et de droit, elle l'aura par les mérites du Sauveur et par privilége. Cette prérogative unique convenait à la dignité de Mère de Dieu, et à la co-rédemptrice du genre humain : c'est encore

---

(1) « In Maria vero totius gratiæ, quæ in Christo est, plenitudo venit, quamquam aliter ». *Serm. de Assumptione B. M. V.* (in Brev., 8 Decembris, lect. IV). Et cf. S. Sophronii *Homil. in Deiparæ Annuntiatione* (Brev., 14 Decembris, lect. VIII).

la maternité divine qui en est la raison et l'origine.

***

239. **Dans les siècles suivants,** depuis la promesse du Rédempteur jusqu'à son avénement, alors que le Verbe prépare son incarnation et sa venue, sa Mère future sera évidemment l'objet spécial de son action providentielle. Il disposera toutes les générations successives en vue de Celle dont il voudra naître : quoiqu'exempte du péché d'origine, elle sera fille d'Adam, puisqu'il voudra prendre la même nature humaine, issue du père du genre humain ; il sauvera plus tard du déluge Noé le juste et sa famille, et Marie naîtra de la race de Sem ; d'Abraham, qu'il choisira pour père de son peuple élu, destiné à conserver et perpétuer le culte du vrai Dieu, et dépositaire de la promesse du Rédempteur, que ce peuple transmettra à toutes les générations futures. Voulant lui-même naître d'Israël, sa Mère sera donc fille d'Abraham, de Jacob, de Juda. Il veut être fils de David, le grand roi et prophète, par qui il se fera annoncer et prédire d'une façon si claire et si complète, et dont il fera, par la vie et le règne de ce roi, son type et sa figure insigne, de telle sorte que, pour les Juifs, le Messie attendu sera synonyme de fils de David (1). Marie sera donc fille de David. Mais, comme le Sauveur veut naître pauvre et humble, il disposera les événements de telle sorte que la

(1) Voir sur toute cette préparation providentielle la IIIe partie de nos *Médit. théologiques.*

famille de David sera, au moment de sa venue, déchue de son rang et réduite à la pauvre é et l'obscurité. Ainsi, il naîtra de l'humble vierge de Nazareth, épouse de Joseph, le charpentier, issu comme elle de la race de David, mais pauvre comme elle, tout en justifiant sa descendance de ce même roi.

En conséquence de cette préparation providentielle, le Christ sera préfiguré de multiple façon dans l'Ancien Testament, et prédit par une série de prophètes qu'il suscitera en temps opportun. De même la Sainte Vierge, sa Mère, sera préfigurée et prédite, conjointement avec lui, et bien des fois d'une manière expresse. Les Saints Pères, qui ne tarissent pas de louanges à l'égard de Marie, et qui, sur aucun autre sujet peut-être, ne sont d'une éloquence aussi exubérante et enthousiaste en même temps que pleine d'onction, expliquent notamment les figures et les prédictions concernant la Mère de Dieu, avec une telle abondance qu'il nous est impossible de les suivre, sans sortir du cadre de ce résumé (1). Tout, dans l'Ancien Testament, leur parle de Marie, tout leur semble préfigurer la Mère du Rédempteur : les événements, les institutions, le culte de la Loi ancienne : Marie est l'arche de Noé, l'échelle de

---

(1) Le lecteur trouvera plusieurs textes remarquables des SS. Pères cités dans le Bréviaire, aux différentes fêtes de la Ste Vierge. Celui qui désire davantage trouvera satisfaction en lisant, dans *Bibliotheca ascetica* de Mgr. Malou. IV *SS. Patrum... Pietas Mariana,* et XII *S. Bernardi Scripta Mariana* etc.

Jacob, le buisson ardent de Moïse, la verge d'Aaron, l'arche d'alliance, l'urne d'or renfermant la manne, le tabernacle, la toison de Gédéon, le temple de Salomon, le candélabre, la table des pains de proposition, etc. « Que l'arche, dit S. Jean Damascène (1), entièrement recouverte d'or, reconnaisse qu'elle n'a rien qui puisse être comparée avec Celle-ci, et de même l'urne d'or contenant la manne, le candélabre, la table, tout enfin dans l'ancienne Loi ».

Les Saints Pères ne prétendent pas, ainsi que nous l'avons insinué déjà, que tout cela préfigure en réalité et dans l'intention divine la Vierge, Mère du Rédempteur ; ils se servent de beaucoup de ces choses de l'Ancien Testament, en guise d'un sens accommodatice et comme de métaphores adaptées à l'explication de la dignité et des prérogatives de Marie ; mais par là-même ils manifestent leur conviction de sa prédestination divine et de l'action providentielle spéciale à son égard. Cependant, que parmi ces figures il en est de véritables, c'est-à-dire qui sont intentionnelles de la part de Dieu, il nous semble qu'on ne peut en douter, après avoir entendu les explications des Saints Pères et des interprètes catholiques de l'Ecriture, au sujet de certaines d'entre elles. Il en est de même pour les personnes, types de la Vierge Marie, les héroïnes de l'Ancien Testament, libératrices d'Israël le peuple élu, comme Marie par son divin

---

(1) *Serm. I in Dei Genit. natalitium diem*, Malou, *Bibl. ascetica* déjà citée, IV, p. 32.

Fils est la corédemptrice du genre humain tout entier, appelé désormais à être le peuple élu du Christ. Telle Jahel, qui écrasa la tête à Sisara (1), et que la prophétesse Débora, dans son cantique (2), salue « benedicta inter mulieres » ou mieux « præ mulieribus ». C'est la salutation que l'ange Gabriël adressera plus tard à Marie, de la part de Dieu même : « Bénie entre toutes les femmes ». Telles encore Judith et Esther (3).

Ce que nous disons du caractère réel et intentionnel de certaines figures et de personnes types de la Vierge Marie, a d'autant plus de poids que tout dans l'ancienne Loi était symbolique et préfigurait le Christ et son Eglise, et que, d'autre part, il y a relation intime entre le Rédempteur et sa Mère.

Quant aux prophéties concernant la bienheureuse Vierge, Mère de Dieu, les Pères de l'Eglise les expliquent à l'envi (4). Après avoir rappelé la première promesse du Rédempteur, expliquée ci-dessus, qu'on a nommée le *Proto-Evangile*, et qui renferme l'annonce des trois grandes prérogatives de Marie, contentons-nous de signaler les prophéties insignes d'Isaïe : *Ecce Virgo concipiet, et pariet filium* etc. (5), cette prophétie nous l'avons

---

(1) *Judic.*, IV.

(2) *Judic.*, V, 24.

(3) Voir les interprètes sur les livres de *Judith* et d'*Esther*.

(4) Voir *Bibl. asc.* de Mgr. Malou, citée plus haut ; et le Bréviaire aux fêtes de la Ste Vierge, notamment Octave de l'immaculée conception, surtout 12 Déc., 8e Leçon de S. Tharase.

(5) *Isai.*, VII, 14 et suiv.

interprétée précédemment (1) ; et cette autre : *Et egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet* (2). S. Jérôme l'expose comme suit : « Les Juifs entendent le rameau et la fleur de la racine (ou tronc) de Jessé, de Notre Seigneur lui-même : en ce sens que par le rameau est signifiée la puissance de son règne, par la fleur sa beauté. Mais nous, comprenons plutôt par le rameau de la racine de Jessé la Sainte Vierge Marie, qui n'eut d'attache à aucun autre rameau, de qui nous lisons plus haut : Voici la Vierge qui concevra et enfantera un fils. Et par la fleur comprenons Notre Seigneur et Sauveur, qui dit dans le Cantique des cantiques : Je suis la fleur des champs, et le lys des vallées (3) ».

*
* *

Enfin, **dans la plénitude des temps,** le Verbe suscite sa future Mère, la Vierge bénie : il la préserve, dès le premier instant de sa conception, du péché originel, lui donnant la plénitude de la grâce et la comblant de tous les dons surnaturels et divins, ainsi que nous l'avons expliqué. Ces dons la Sainte Vierge les reçut — c'est notre ferme conviction — avec pleine conscience, et y répondit par le plus ardent amour et la plus vive reconnaissance : car, dès le premier instant de sa conception, Dieu lui donna l'usage de la raison et la science

---

(1) *Méd. théol.*, III partie, n. 163 et suiv.
(2) *Isai.*, XI, 1.
(3) *In Isaïam*, lib. IV, c. XI.

infuse des choses divines et, au fur et à mesure de l'opportunité, la science de tout ce qui se rapportait à sa mission de Mère du Rédempteur. En effet, nous nous refusons à penser que cette existence, la plus précieuse qui fût jamais ou que l'on puisse même imaginer, ait été un seul instant sans son activité propre d'intelligence et de volonté ; que cette âme, dotée de la plénitude de la grâce, chef-d'œuvre du Tout-Puissant, à laquelle aucune autre pure créature ne peut être comparée, ait été privée un seul instant de l'union consciente avec Dieu, de la connaissance et de l'amour actuels de Dieu. Nous avons été heureux de trouver cette pieuse croyance partagée et confirmée par l'autorité de beaucoup de Saints et de théologiens illustres, anciens et modernes (1). Elle ressort, d'ailleurs, des deux règles communément admises par les théologiens et les Pères de l'Eglise, pour déterminer les prérogatives de Marie, là où l'Ecriture ni la Tradition ne sont assez explicites.

La première règle est celle que nous pouvons appeler la convenance. En vertu de cette règle, nous attribuons à Marie toutes les perfections qui, tout bien considéré, paraissent convenir à la dignité de Mère du Fils de Dieu, Rédempteur du monde,

---

(1) Voir le P. Terrien, S. J., *La Mère de Dieu*, 1e partie, t. II, l. V, ch. I. — S. Ambroise lui aussi insinue clairement que la Sainte Vierge n'était pas privée, même pendant son sommeil, de l'usage de la raison (ni par conséquent de l'union d'amour actuel avec Dieu), *De Virginibus*, l. II, cité dans le Bréviaire, à la fête de la Présentation de la Ste Vierge au temple, Lect. VI.

pourvu qu'elles ne soient pas incompatibles avec sa condition de créature et de femme, ni avec son état présent, l'état *de voie* ou de sa vie mortelle, ni avec la doctrine de l'Eglise. — Cette règle nous venons précisément de l'appliquer.

La seconde règle, qui n'est pas adéquatement distincte de la première, est celle-ci : quelque privilége de grâce que vous trouviez dans les serviteurs de Dieu, vous devez sans hésitation l'attribuer, et d'une manière éminente ou à un degré supérieur, à la Mère de Dieu, en tenant compte toutefois de sa condition, de son état et de sa sainteté propres. Faisons observer que cette règle n'oblige nullement à attribuer à la bienheureuse Vierge tous les phénomènes miraculeux et faveurs particulières dont les Saints furent l'objet, et qui n'étaient démandés ni pour la plus grande perfection de son âme, ni pour l'accomplissement de sa divine mission (1). — Cette règle aussi trouve son application dans la question présente. Nous lisons dans l'Evangile (2) que lors de la visite de Marie, portant dans son sein le Sauveur, à Elisabeth sa cousine, l'enfant de celle-ci, futur précurseur du Messie, tressaillit de joie, de joie spirituelle évidemment, dans le sein de sa mère. A ce moment, en effet, la présence du Sauveur lui apportait l'accomplissement de la promesse faite à son père Zacharie : « que cet enfant serait rempli

---

(1) Voir au sujet de ces deux règles le P. Terrien, *ouvr. cité*, 1e partie, t. I, l. III, ch. VI et VII.

(2) *Luc.*, I, 39-45, coll. 15.

de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère » ; d'où il suit que le précurseur fut sanctifié et purifié du péché originel avant que de naître, et qu'il en eut connaissance au moment même. Jean lui-même l'attestera plus tard : « L'ami de l'Epoux, qui entend sa voix, se réjouit d'une grande joie à cause de la voix de l'Epoux. Et cette joie m'a été pleinement donnée (1) ». Ces dernières paroles, en effet, ne semblent pas porter seulement sur le fait que le Christ fût suivi, plus que lui-même, par les foules, mais faire allusion en même temps à cette première fois où Jean du sein de sa mère entendit la voix intérieure et sanctifiante du Sauveur.

Or, si Jean-Baptiste, par une faveur divine, jouit de l'usage de la raison pour répondre au grand bienfait de sa sanctification avant sa naissance, comment pourrait-on refuser à la Mère de Dieu la pleine connaissance, au moment même, de sa conception immaculée, et quel motif aurait-on de restreindre ce privilége au seul instant de sa conception, plutôt que d'affirmer que la bienheureuse Vierge eut dès lors l'usage de la raison et la science infuse ?

Continuons maintenant à énumérer les prérogatives de l'auguste Mère de Dieu.

Nul doute que, dès le premier moment de son existence, elle ne fut l'objet spécial de la protection de Dieu, c'est-à-dire du Verbe, qui veille sur elle et par lui-même et par le ministère des anges qui

---

(1) *Joan.*, III, 29.

sont à son service : ses anges il les mettra au service de sa future Mère et ils ne la quitteront plus.

Il la conduira ensuite, dès sa tendre enfance, au temple. C'est ce que nous apprend une tradition très ancienne et respectable, sur laquelle l'Eglise elle-même a fondé la fête de la Présentation de Marie au temple. Benoit XIV (1) ne veut pas que l'on doute du fait, sauf à attacher peu d'importance aux détails et circonstances dont l'entourent les apocryphes. Présentée au Seigneur par ses parents, elle s'offre et se consacre elle-même tout entière à son Dieu ; ou plutôt elle renouvelle cette consécration, faite avec la plus ardente charité au premier instant de son existence. Cette consécration renferme d'une manière implicite le vœu de virginité et chasteté parfaites, et sans aucun doute très tôt déjà, peut être bien lors de son offrande au temple, elle en fit le vœu explicite. La réponse qu'elle donnera plus tard à l'ange Gabriël : *Quomodo fiet istud... Comment cela se fera-t-il...* ne laisse aucun doute à ce sujet (2). « Elle ne répondrait ni ne pourrait ainsi répondre, dit S. Augustin (3), si elle n'avait pas déjà voué à Dieu sa virginité ».

Constatons ici toute la distance qui existe entre les conseils de Dieu et les calculs humains : par cet engagement, inspiré par Dieu et si nouveau en Israël, la Vierge, peut-être bien sans en avoir conscience alors, allait au-devant de sa maternité

---

(1) *De Festis B. M. V.*, c. XIV, n. 4.

(2) *Luc.*, I, 34.

(3) *L. de S. Virg.*, c. IV, n. 4.

divine ; tandis que toute autre femme d'Israël aurait, comme la fille de Jephté, pleuré sa virginité, parce que cette virginité l'aurait empêchée d'être comptée parmi les ancêtres du Messie, ou même, en ce temps où il était prochainement attendu, de lui donner le jour.

Dans cette sainte solitude, à l'ombre du sanctuaire la Vierge croîtra, à l'instar de ce que l'Evangile dira de son divin Fils, en sagesse et en âge, et en grâce devant Dieu et devant les hommes (1). Dans ses lectures des Livres saints, dans les élans sublimes de ses prières et divines contemplations, le Seigneur l'inondera de nouvelles lumières de science infuse, en même temps qu'un nouveau mode de connaissance, la science acquise et expérimentale, viendra s'ajouter au mode surnaturel. Car, si dès sa conception la très Sainte Vierge a été, en vertu de la science infuse, exempte de toute erreur, et d'ignorance proprement dite, c'est-à-dire du défaut de connaissances qu'elle devait convenablement avoir, rien cependant n'empêche d'affirmer qu'elle a fait des progrès en connaissances acquises, et que le Seigneur aussi a augmenté en elle, suivant opportunité de temps et d'autres circonstances, la science infuse. De plus, — c'est notre intime conviction, partagée par plusieurs Saints et pieux écrivains — la Vierge bénie a été favorisée de la vision *transitoire* de Dieu, en bien des circon-

---

(1) *Luc.*, II, 52. Voir les interprètes, dont les explications feront ressortir la différence entre le progrès en sagesse et en grâce de la très Sainte Vierge et celui de son divin Fils.

stances, comme au moment de l'Incarnation, de la naissance du Sauveur, etc.

Ajoutons ici un autre privilége de la Mère de Dieu, celui de son *intégrité* parfaite et de son *immunité de tout péché* actuel, dont l'intégrité est cause du moins *partielle*.

Chez nos premiers parents, l'intégrité avait de fait pour cause leur immunité de la mort et de toute passibilité (1). Elle excluait une des sources principales de péchés : Adam ne pouvait être tenté que par suggestion et non par mouvement intérieur de convoitise ou concupiscence du sens. Aussi son péché fut-il un péché d'orgueil et de désobéissance.

Chez l'Homme-Dieu, le nouvel Adam, l'intégrité était parfaite et avait des racines plus profondes : d'une part, quoique voulant être mortel et passible en vue de la rédemption par sa passion et sa mort, il était, en tant que personne divine, le maître de la vie et de la mort, et même, en tant qu'homme, il commandait à la passibilité et à toutes les affections, qui en nous s'appellent passions. D'autre part, étant Dieu et la sainteté même, il était non seulement, et d'une manière absolue, impeccable, mais cette sainteté excluait en outre, dans toutes ses facultés, tout désordre et toute imperfection quelconque, nés du péché ou pouvant y conduire.

Chez la très sainte Mère de Dieu, l'intégrité était de même parfaite et elle tient pour ainsi dire le milieu entre celle d'Adam et celle de son divin Fils.

---

(1) Nous avons expliqué cette assertion ci-devant dans nos *Médit. théol.*, t. I, n. 6 et 7.

Conçue sans péché, elle n'était par là même sujette ni à la mort, ni à la passibilité, et par conséquent de droit elle jouissait de l'intégrité de nos premiers parents. Cependant de fait le Seigneur a voulu qu'elle fût mortelle et passible comme son divin Fils, et pour les mêmes raisons, notamment en vue de la rédemption telle qu'il voulait l'accomplir ; mais il pouvait lui conserver l'intégrité, indépendamment de sa cause en Adam, et il le fit, comme il convenait à la Vierge très pure, future Mère de Dieu et conçue sans péché. Dieu fit davantage : non seulement l'ordre parfait est établi dans les facultés inférieures de cette âme bénie entre toutes, avec une telle subordination à la raison et à la volonté libre, que jamais un mouvement inférieur ne les prévienne ; mais ses facultés supérieures mêmes, le libre arbitre, intelligence et volonté, sont irradiées d'une telle plénitude de grâce, que la liberté atteint la perfection, c'est-à-dire que la faculté de choisir le mal, qui est un défaut de liberté, cesse. Et voilà l'immunité de tout péché actuel, voire même de toute imperfection morale. La bienheureuse Vierge ne fut donc pas seulement confirmée en grâce, comme certaines autres âmes d'élite, mais elle fut véritablement impeccable et à l'abri de toute imperfection.

Après les quelques années passées au Temple, dans l'union la plus étroite avec Dieu, approche pour Marie le temps de l'accomplissement du grand mystère de sa maternité divine. Or, il était nécessaire que le Seigneur préparât sa venue en ce monde : voulant naître de la bienheureuse Vierge,

il fallait éviter qu'aucun soupçon vînt effleurer l'honneur de la Mère ni du Fils ; voulant naître pauvre et persécuté dès le berceau, et grandir tout comme les autres enfants, il fallait à sa Mère une aide et un soutien, et à lui-même un protecteur et un père nourricier ; voulant enfin passer de longues années dans l'obscurité d'une vie cachée, sa mission et sa divinité ne devaient pas être publiées, ni connues même du démon, avant le temps marqué par lui (1).

Ces fins le Tout-Puissant pouvait les atteindre par d'autres voies, mais il convient à son infinie sagesse, et c'est sa manière ordinaire, d'employer les moyens simples et suaves. C'est ce que demandait particulièrement ici son dessein, et c'est ce qu'il fit, en donnant à Marie un époux dans la personne du *juste* Joseph. Sans aucun doute l'Esprit-Saint lui avait manifesté le bon plaisir de Dieu à ce sujet, et l'avait assurée que sa virginité trouverait le gardien le plus fidèle en Joseph, qui lui aussi connaissait certainement le vœu de son épouse.

Union virginale et mariage véritable (2), mais *unique*, qui sauvegardait tout : faisant naître le Verbe incarné, non pas du mariage, mais dans le mariage et l'y faisant élever (3), et dès lors réalisant tous les desseins de Dieu déjà énumérés.

---

(1) Voir S. Jérôme, l. I *Comment.* in c. I *Matth.* ; dans le Bréviaire, *in Festo Desponsat.*, 1 Lect. 3 noct.

(2) Voir les interprètes et les théologiens, p. ex. Suarez, *De Mysteriis vitæ Christi*, d. VII, sect. 1.

(3) Voir S. Thomas, in IV, d. 30, q. 2, a. 2, ad 4m.

La Vierge Marie sera donc la fiancée de Joseph, quand le mystère de l'Incarnation du Verbe s'accomplira en elle. Aucune créature terrestre, elle seule exceptée, n'en a connaissance. Cependant, le temps du mariage approche, et Joseph constatant l'état de Marie sans connaître le mystère, est très anxieux et hésite à la prendre chez lui comme épouse. Mais ce trouble n'est qu'une occasion pour faire ressortir sa haute vertu : sa parfaite chasteté, son grand respect de la Loi du Seigneur, sa délicate charité qui lui interdit le moindre soupçon touchant la vertu éminente de Marie ; une occasion aussi pour Dieu de le mettre dans la confidence céleste. Admirons ici, avec le P. Terrien, la haute dignité et sainteté du grand patriarche et de sa mission : « Jésus Christ est le froment des élus. Semé par l'Esprit-Saint dans cette terre vierge et toujours bénie qui appartient à Joseph, et confié par Dieu lui-même au dévouement virginal de ce Juste, il s'est développé par lui. Quels horizons lumineux nous ouvre cette considération sur la pureté, sur la sainteté du bienheureux patriarche !... Comment ne pas faire remarquer, dès maintenant, la solide probabilité de la doctrine qui lui attribue pour toujours et la confirmation en grâce et l'exemption, je ne dis pas de la racine, mais des mouvements et des actes de la convoitise. Est-ce trop pour celui qui fut l'époux de la Reine des vierges, et qui tint lieu de père au Verbe incarné » (1) ?

Désormais, et pendant toute la vie cachée du

---

(1) *Ouvr. cité*, 1e partie, t. II, l. VI, ch. IV, fin.

Sauveur, l'histoire de Marie se confond avec celle de Jésus-Christ, je dirais presque que leurs vies se confondent. Qui pourra sonder les mystères de grâce qui se sont passés dans la maison bénie de Nazareth, les trésors surnaturels accumulés dans l'âme de la Mère de Dieu, l'opulence des richesses divines déversée sur son auguste personne !

Le récit évangélique est très sobre sur la vie cachée du Sauveur, en compagnie de sa sainte Mère et du glorieux S. Joseph, son père nourricier. Il semble que Dieu ait réservé la révélation de ces merveilles pour ses élus dans le ciel.

Nous en avons dit assez des grandeurs de Marie pour que rien ne nous étonne en lisant les panégyriques des Pères de l'Eglise et des Saints qui les ont suivis ; assez encore pour conclure que la dignité, les priviléges et les mérites de la Mère de Dieu offrent une matière inépuisable à nos pieuses méditations et sont au-dessus de toutes louanges (1).

Le cadre de ce résumé ne permet pas non plus d'exposer, avec l'ampleur désirable, la mission de Marie comme corédemptrice du monde et Mère des hommes (2). Cependant, nous ne pouvons

---

(1) Nous renvoyons le lecteur, pour plus de développements, à l'ouvrage déjà cité du P. Terrien, 1e partie, *La Mère de Dieu.*

(2) Le P. Terrien en traite longuement, même ouvrage, 2e partie, *La Mère des hommes.* — Signalons encore un ouvrage moins volumineux, un beau et bon livre à lire : *La Sainte Vierge,* par René-Marie de la Broise, dans la collection « Les Saints », Paris, Lecoffre.

passer ce point important sous silence, sauf à nous contenter de simples indications. Si le récit évangélique est sobre touchant la vie cachée de Jésus, il ne l'est pas moins sur les relations de Marie avec son divin Fils pendant la vie publique. Avant la Passion, il ne fait mention de la Sainte Vierge que deux fois : au début de la vie apostolique, aux noces de Cana, où Jésus fait son premier miracle à la demande de sa Mère (1) ; et plus tard, quand sa Mère et ses frères, c'est-à dire ses proches, demandent à lui parler (2). A chaque fois, le Sauveur fait comprendre qu'il est tout aux affaires de son Père, comme il l'avait dit déjà quand il fut retrouvé au Temple à l'âge de douze ans (3). La présence corporelle de Jésus auprès de sa Mère, et les rapports extérieurs avec elle étaient certes plus rares ; toutefois, sans le moindre doute, les communications divines et intérieures n'ont pas cessé un instant, elles sont plutôt devenues tous les jours plus fréquentes, plus intimes et plus précieuses.

Mais venons en à la dernière rencontre de Marie avec son divin Fils, au Calvaire.

C'est là que sa mission de *Corédemptrice du monde* arrive à son terme, en même temps que le Christ achève l'œuvre de la rédemption.

C'est là que la Vierge, Mère du Rédempteur qu'elle enfanta sans douleur, devient, dans l'extrême douleur, *la Mère des hommes*, nouvelle Eve,

---

(1) *Joan.*, II.
(2) *Matth.*, XII, 46 50 ; *Marc.*, III, 31-35 ; *Luc.*, VIII, 19-21.
(3) *Luc.*, I, 41 et sqq.

mère des vivants, pendant que le nouvel Adam rend, par sa mort, la vie à tous ses frères selon la chair ; là, elle est debout au pied de l'arbre où est attaché le fruit de vie, de l'arbre planté désormais au milieu du paradis de l'Eglise, pour porter remède à tous ceux qui, dans le vieil Adam, ont touché au fruit de mort.

C'est là encore que sera sanctionnée définitivement sa mission de *Médiatrice* de nous tous près de l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes, le Fils de Dieu fait homme, notre Sauveur. Sans posséder le caractère formel du sacerdoce, qui ne convient pas à sa condition de femme, elle offre, avec le Pontife éternel, le sacrifice expiatoire du péché et méritoire de tous les biens, sacrifice de suprême adoration et action de grâce, et elle participe à cet acte du Médiateur, acte le plus parfait qui jamais put se poser (1), de façon plus parfaite et plus complète qu'aucune créature : elle participe, hors part, activement à l'oblation même, et elle en recueille, hors part, les mérites et les fruits.

Voilà, abstraction faite de toute conjecture et d'interprétations divergentes, un triple titre incontestable et incontesté, fondé sur la parole divine des Ecritures, qui revient à la bienheureuse Vierge, Mère de Dieu : *Corédemptrice* du monde, *Mère des hommes,* et *Médiatrice* près du Médiateur unique.

---

(1) Voir ci-dessus nos *Méd. théol.*, t. 1, p 656; t. 2, p. 418. Et cf. *Coll. Brugen* , t. IV, p. 370 ; et Cajetan, in 2. 2, q. 124, a. 3.

Ces titres sont matière inépuisable de saintes méditations et prêtent à de longs développements que nous ne pouvons donner ici. Cependant nous ajouterons quelques considérations.

Il est évident que ces tit es conviennent à Marie en sa qualité de Mère du Rédempteur, et par conséquent dès le consentement donné à l'Ange : *Fiat mihi secundum verbum tuum.* Néanmoins elle les a mérités en outre par une coopération ultérieure à la rédemption et qui n'a pas cessé jusqu'à l'achèvement de l'œuvre. Non seulement elle a préparé la victime du sacrifice suprême, en élevant et soignant le Sauveur pendant son enfance et son adolescence et durant toute sa vie, mais elle a surtout partagé ses persécutions et ses souffrances et a eu sa part spéciale à sa douloureuse Passion, comme à tout ce qui la préparait.

Depuis le commencement de son existence, elle était instruite par la science infuse des choses divines, et notamment au sujet de la rédemption du monde. Pendant son séjour au Temple, éclairée de la lumière d'en haut, elle avait trouvé dans la lecture des prophètes, notamment d'Isaïe, la confirmation de ce que Dieu lui avait appris déjà. Dès l'instant de l'Incarnation, elle a donc connu qu'en devenant Mère du Rédempteur elle devenait *Mère de douleurs,* et elle a accepté de grand cœur tout ce que comportait ce nouveau titre.

Dans la suite, à la naissance de son Fils elle partage sa pauvreté, son humiliation, ses souffrances, premier prélude de sa Passion douloureuse. L'offrant au Temple, elle entend l'Esprit-Saint,

s'adressant cette fois directement à elle par la bouche du prophète Siméon, lui prédire sa Passion à elle : *Tuam ipsius animam pertransibit gladius* (1). Sans doute un flot d'amertume, capable chez toute autre d'empoisonner la vie entière, aura pénétré dans l'âme de la Vierge pour toute sa vie, mais sans troubler sa paix profonde, basée sur l'espoir de la rédemption prochaine du genre humain, pour le salut duquel elle était prête à s'immoler avec son Fils. Plus tard elle souffre avec lui la fuite et l'exil en Egypte, après avoir subi les angoisses terribles provoquées par l'annonce du massacre des innocents.

Nouvelles inquiétudes quand Jésus, à l'âge de douze ans, reste, à l'insu de Marie et de Joseph, à Jérusalem. L'explication elle-même, donnée par Jésus retrouvé, est plutôt de nature à éveiller chez Marie une autre inquiétude : il doit s'occuper des choses de son Père ; or, — Marie le savait — la grande chose c'est son immolation pour la rédemption du monde ; mais quand et dans quelles circonstances l'accomplira-t-il ? Voilà ce que ne comprirent pas Marie et Joseph, et ce qui devait nécessairement tenir en éveil la sollicitude et l'anxiété maternelles. Aussi « gardait-elle avec soin le souvenir de tout cela » (2).

C'est enfin, au Calvaire, comme nous l'avons dit, que Marie conquiert en perfection son titre de

---

(1) *Luc.*, II, 35 : « Vous-même, un glaive transpercera votre âme ».

(2) *Luc.*, II, 51.

Corédemptrice du monde et de Mère des hommes, après avoir participé, aussi pendant la vie publique du Sauveur, et de diverses façons, à ses labeurs apostoliques, à ses persécutions, à la préparation de sa passion et de sa mort.

Il nous reste à dire un mot de la très sainte Mère de Dieu, comme *Médiatrice.* Le rôle de Médiatrice de Marie est encore et toujours basé sur sa maternité divine. Elle est en sa qualité de Mère de Dieu, nous l'avons dit déjà, la *Toute-puissance suppliante.* Tout bien salutaire, corporel ou spirituel, nous vient par son intervention : soit que nous considérions l'économie générale du salut, soit que nous consultions la tradition universelle de l'Eglise, les Saints Pères et Docteurs, la Liturgie sacrée et la théologie, les Actes des Pontifes Romains, tout nous conduit à cette conclusion : de même que Marie nous a tout donné, en nous donnant le Rédempteur et en coopérant à l'acquisition de ses mérites ; de même, c'est à son intervention, à son intercession universelle, appuyée par la représentation faite à Dieu de ses mérites et des mérites de tous les Saints, mais avant tout des mérites infinis du Sauveur, desquels tout mérite dépend ; c'est par cette médiation de Marie, disons-nous, que les mérites du Rédempteur nous sont appliqués, que toutes les grâces et bienfaits de Dieu sont distribués.

VITA, DULCEDO ET SPES NOSTRA, SALVE.

Ouvrages du même auteur.

De Jure et Justitia et de Contractibus, 2 vol. 10,00

De Prudentia, Fortitudine et Temperantia . 4,50

De Dubio solvendo in re morali, in-8°. . 3,50

Annotationes in tractatum de Virtutibus Theologicis 2e édit. 2,25

Confessarius rite institutus ad impugnandam Blasphemiam. 2e édit. 0.75

Étude de théologie morale sur la coopération, surtout en matière politique et religieuse, suivie *d'une dissertation sur l'espèce morale du scandale*. 2e édit. in-8° . . 2,00

Étude de théologie morale sur l'obligation en conscience des lois civiles. in 8° . . . 2,50

Dissertation morale sur la malice du mensonge, et sur l'emploi de la restriction et de l'amphibologie; suivie d'une *étude sur le serment avec restriction mentale ou amphibologie*. in 8° . . . . épuisé

Exposé sommaire des principes généraux de la science sociale. 2,00

Sommaire d'un cours de Pédagogie, d'après les auteurs modernes les plus compétents, 3e édition. Vol. in-8° 2,00

De Vita et moribus Sacerdotum opusculum Clichtovei 1,50